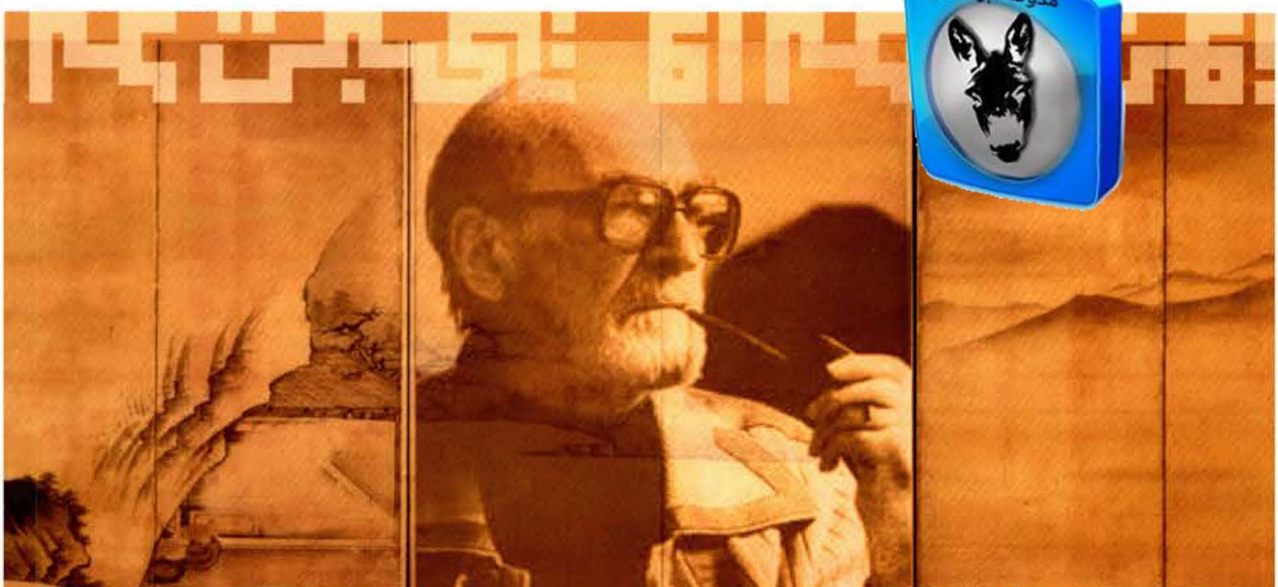
أحمد زين الدين

الديني والدنيوي

قراءة في فكر ميرسيا إلياد



بيسان

الديني والدنيوي

قراءة في فكر ميرسيا إلياد

أحمد زين الدين

الديني والدنيوي

قراءة في فكر ميرسيا إلياد

بيسان

● اســم الكتاب: الديني والدنيوي ــ قراءة في فكر ميرسيا إلياد
● المــــــؤلــف: احمد زين الدين
● الطبعة الأولى: حزيران (يونيو) 2018م.

ISBN: 978 - 3899 - 11 - 231 - 3

● الناشـر: بـيسـان للنـشـر والـتـوزيــع
ص. ب: 5261 ـ 13 بـــيروت ـ لـبـــنـان
تلفاكس: 351291 ـ 1 ـ 961
E-mail: info@bissan-bookshop.com
Website: www.bissan-bookshop.com
Facebook: مكتبة بيسان للنشر والتوزيع

تـوطئـة

تتناول فصول الكتاب أحد الوجوه اللامعة في حقل التاريخ الديني، هو المؤرخ والفيلسوف ميرسيا إلياد. وقد عرفه القارىء العربي من قبل عبر ترجمة بعض كتبه. وما زالت مؤلفاته الأخرى مثل «مصنّف في تاريخ الأديان» و«اليوغا» و«الموسوعة الدينية» الضخمة المؤلفة من عدة أجزاء في الظل، ولم تُترجم حتى اليوم. كما أن أي باحث عربي، على حدّ اطلاعي، لم يتطرّق إلى دراسة منهجه الفكري، ولم تُحلّل نظرياته بالتفصيل. وإلياد تميّز بثقافته الموسوعية، وتفرّد بميوله نحو تاريخ الأديان الشرقية القديمة، وعُرف بنزعته الإنسانية، وإشادته بالثقافات البشرية النشيطة والحية، والإيمان بقدرة الديانات على خلق الاطمئنان في نفوس المؤمنين بها والذين ترعرعوا في أحضانها. وهو في هذا المجال ينتقد أولئك الحداثيين الذين يتعاملون مع الأساطير والميثولوجيات باستخفاف، لأنها في رأيهم، ناجمة عن رواسب لا عقلانية.

لذا فإن إلياد يدعو الإنسان المعاصر إلى الخروج من نطاق ثقافته المحدودة، إلى ثقافة كونية متكاملة ومنسجمة بعضها مع البعض الآخر. وهو يشدّد على أن الأزمة الأوروبية هي أزمة ثقافة إقليمية، ويحثّ الأوروبي على أن يتفاعل مع سائر ثقافات البشر، خصوصاً القوى الروحية الشرقية، حتى يستطيع الغرب إيجاد توازن يحفظ صحة أبنائه النفسية. ولا يرى في الأديان أية حدود وفواصل بين الناس، إنما يرى فيها نسقاً ثقافياً جامعاً متعلقاً بحاجة البشر

الأساسية إلى التفاعل فيما بينهم. ويعتقد أن بدايات أي ثقافة إنما تضرب جذورها في تجارب ومعتقدات دينية، وأن بعض الإبداعات الثقافية كالمؤسسات الاجتماعية والأفكار الأخلاقية بل والفنية، تظل بعد علمنتها مستعصية على الفهم السليم ما لم تُعرف أرومتها الدينية الأصيلة.

كما أنه يشير إلى الثراء الرمزي، والتركيب المعقد، والفكر العميق للقدماء. ويؤكد بأن أي مجتمع لا يقوم دونما عقيدة أو إيمان، حتى ولو لم يكن ثمة إله أو آلهة ما، ما دامت الظاهرة المقدسة هي تجربة معاشة لقوة مفارقة ومتعالية داخل الإنسان الذي يحوّلها إلى بنية ثقافية ومؤسساتية ولسانية وسوسيولوجية شاملة.

يتناول إلياد الظواهر الدينية في كيفيتها الخاصة وشروطها التاريخية. فكل واقع ديني هو خبرة من نوع خاص ناجم عن لقاء الإنسان بالمقدس. وعليه فإنه يلقي الضوء على الوجه الرمزي والوجه الروحي والتماسك الداخلي في كل ظاهرة دينية، من خلال المقاربة الفينومينولوجية الظاهراتية لفهم جوهرها وبُناها. وفي اعتبار إلياد أنه لا وجود لحدث ديني محض خارج نطاق التاريخ وخارج نطاق الزمن. ومهما بلغت شمولية الظاهرة الدينية، فلا بد من أن تكون مشروطة بالمكان والزمان والثقافة السائدة التي ظهرت، أو وُلدت في أحضانها، ومتوافقة مع تركيبة المجتمع الزمنية، وأوضاعه الجغرافية والاقتصادية والاجتماعية التي تسود فيها.

وفي معظم ما كتبه إلياد إنما حاول أن يضع إصبعه على أزمة المعنى الوجودي عند الإنسان المعاصر، لا سيما الغربي الذي تقطّعت سُبُل تواصله مع العالم القديم. وهذه الأزمة التي أصابته كانت حصيلة سيرورة العقلنة التي تبنتها المجتمعات الغربية في العصر الحديث، لا سيما غياب البُعد المتعالي. وكان من نتائج الخروج عن الدين، أو غياب الدين عن أفق الإنسان، وما استتبعه من إبطال صفة القداسة، أن تزعزعت العلاقة بين الإنسان وذاته فاضطر إلى اختلاق أواصر بديلة.

يرى إلياد أن الإنسان الحالي الدنيوي يحاول، وهو المُستغرق في التاريخ المدني، أن يدفن الرجل الديني الموجود على عتبات لاوعيه، والمُشرّب بالرموز والنماذج الأصلية. ورغم تعاطفه مع الرجل المتديّن، فإنه يرى إلى أن الدنيوي يعيش الأزمات الوجودية ذاتها، إلاّ أن الدين يقدّم حلولاً لا يمتلكها الدنيوي. وليس معنى هذا أن إلياد يطالب بالتحرّر من التقنيات الحديثة وإفرازاتها، أو التخلّص من الموروث الإنساني الضخم الذي راكمته هذه التقنيات، إنما السعي إلى إيجاد علائق جديدة تُخرجه من حالة السُبات الروحي التي يغرق فيها.

وما تتميز به منهجية ميرسيا إلياد هي عكوفه على تحليل العلاقة بين الرموز وتجلياتها الدينية. إذ الرموز عنده ليست علامات تعسفية معلقة في الفراغ، ولا حرتقات صبيانية يتصف بها عادة «المنطق» البدائي. فالديني بدائياً كان أم متمدناً، يفكر، كما يرى إلياد، بواسطة الرموز. والرموز مهما تكن طبيعتها أو مستواها هي دائماً متماسكة متعاضدة، حتى في أقصى حالات تدهورها. فلا نكتشف مثلاً العلاقة بين الطوفان، والمعمودية، وإراقة الخمر، والتطهّر بالماء، والرؤى الأخروية إلاّ في ضوء رمزية أوسع هي الرمزية المائية.

كما يتناول إلياد البنيات الأولية ذات الترسبات الميثولوجية التي ارتكزت عليها الأديان القديمة، ولم تُستثنَ منها الأديان التوحيدية الأحدث ظهوراً، والتي استصلحت الإقتصاد الروحي، وعملت على إعطائه بُعداً مسكونياً عالمياً، وأَضفت على الإله الوحيد المتعالي هيبةً تليق بنفوذه المطلق على الكون، وسعة علمه وجبروته.

ولا تزعم هذه الدراسة أنها أحاطت بشمولية إنتاجه ومنهجه ومساره الفكري، إنما سعت إلى إنارة بعض النواحي الأساسية التي تجلي مقاربته للظاهرة الدينية الشديدة التعقيد، وظروف تشكّلها وتفكيك رموزها.

سيرته

ولد المؤرخ الديني والفيلسوف والروائي ميرسيا إلياد في مدينة بوخارست عاصمة رومانيا في 13 آذار عام 1907، وتوفي في 22 نيسان 1986. أتقن إلى جانب لغته الأم عدة لغات من بينها: الفرنسية والألمانية والإيطالية والإنكليزية. كما ألمّ بالعبرية والفارسية والسنسكريتية. ودوّن الجزء الواسع من عمله الأكاديمي بالرومانية ثم الفرنسية فالإنكليزية.

كان والده موظفاً في الجيش الروماني، وكان إلياد يحتفظ بذكرى طفولته السعيدة. وسيروي بعد ذلك أثرها على عقله وعلاقاته ولقاءاته غير العادية. وقد عاش إلياد ذيول الحرب الكونية الأولى، وهو في الثانية عشرة من عمره. وعاين الطائرات الألمانية وهي تقصف عاصمة بلاده، وخاض إلياد المراهق معاناة روحية انتهت في إحدى المرات بإدمانه على الأفيون. وكان مفتوناً بعالم الطبيعة الذي شكّل الإطار الوصفي لأولى تجاربه الأدبية الروائية. وأُعجب أيضاً بالفولكلور الروماني، وبالديانة المسيحية الشعبية التي يعتنقها الفلاحون البسطاء ويمارسون طقوسها. وأدى كلف إلياد باللياقة البدنية وشغفه بالمغامرات إلى ممارسة رياضة تسلق الجبال والرياضات المائية، ومن ثم انضم إلى صفوف شبيبة الكشافة. بيد أن إلياد، كما روى في سيرته، كانت تنتابه هواجس بأنه دميم الوجه، وأقل ذكورة من سواه، وبغية تعزيز ثقته بذاته، أرغم نفسه على ابتلاع الحشرات، والنوم أقل من خمس ساعات يومياً. وفي المقابل، استغرق في

دراسة العلوم الطبيعية والكيميائية وعلوم السحر. ونشر في هذا المجال بعض الموضوعات القصيرة حول علم الحشرات. وكان يقضي وقتاً طويلاً جداً في المطالعة رغم نظره الحسير، فيقرأ لكُتّابه المفضلين ومنهم أونوريه دي بلزاك. ويهتم بوجه خاص بكتابات الإناسي الشهير جيمس فريزر صاحب «الغصن الذهبي». كما اطلع على قصائد سعدي الشيرازي وملحمة جلجامش، واهتم بالفلسفة، ومن فلاسفته المميزين سقراط، وماركوس أوريليوس الإمبراطور وأجد أعمدة الفكر الرواقي.

في عام 1925 التحق إلياد بكلية الفلسفة والآداب في جامعة بوخارست، وتأثر بنيقولاي يونسكو أستاذ الفلسفة والمنطق، والمعروف بآرائه المتطرفة. وبعد حصوله على الإجازة في الفلسفة، وكان في الواحد والعشرين من عمره يمّم شطر الهند في خريف 1928 حيث قضى ثلاث سنوات في كلكوتا في ولاية البنغال الغربية لتحضير الدكتوراه. وكانت رحلته هذه إلى الهند إحدى أثمن التجارب الروحية والفلسفية التي شكّلت الخلفية الثرية لمجمل دراساته وأبحاثه الدينية.

وعاد إلى رومانيا لينجز أطروحته عن «اليوغا»[1]. وكان قد ألمّ بأساسيات الفلسفة الهندية، وزار جبال الهملايا بعد ذلك، ليقف على أرضية صلبة تساعده في عمله. وكان لأستاذه الهندي دسغوبتا «Dasgupta»، مؤلف كتاب «الفلسفة الهندية» في خمسة مجلدات، الفضل العميق لانخراطه في البحث عن القيم الروحية الهندية وطقوسياتها المعقدة. ولعله وقع في هذه الأثناء في غرام ابنة

(1) اليوغا yoga كلمة يوغا مشتقة من جذر سنسكريتي معناه قطر وربط، وغايتها استقطاب طاقات الإنسان نحو هدف معين: فك ارتباطه الجسدي والذهني والروحي. أي تحرره واتحاده بالمطلق. وكلمة يوغا مرادفة لكلمة مارغا، أو الطريق الروحي لضبط طاقات الإنسان وتوجيهها. واليوغا ناجمة عن وضعية الإنسان الذي يجد نفسه، بسبب جسده، عبداً لأغراض الحواس التي لا يقوى على السيطرة عليها. واليوغي يحتاج إلى تسلّح فكري متين، وإلى تنظيم منهجي برعاية معلم روحي (غودو). وليست اليوغا بطبيعتها دينية، إنما تتلاءم مع سمة أخلاقية للانضباط فيها دور بارز، وغالباً ما يجهل الغربيون هدف اليوغا الروحي التحرري، ويكتفون بتعلم الوضعيات الجسدية والسيطرة على التنفس والتركيز، ويهملون سائر المراحل.

أحد أساتذته مايتريي. وقد استلهم شخصيتها على ما يقول النقاد في روايته الشهيرة «الليل البنغالي».

يُعدّ ميرسيا إلياد واحداً من المبرّزين في كتابة التاريخ الحديث للأديان. وهو من الباحثين القلائل المواظبين على دراسة الأساطير. وقد ساهم في وضع علوم الأديان المقارنة، مبيناً علاقة تقارب بين مختلف الثقافات، والأوضاع الاجتماعية والتاريخية والنفسية. وأفضى تكوينه الفلسفي والتاريخي إلى دراسة الأساطير والأحلام والرؤى والتصوف. وكان اطلع على النصوص المكتوبة بالسنسكريتية مباشرة بحكم تضلعه من هذه اللغة المعقدة. وقد سعى هذا الكاتب، الغزير الإنتاج، طوال حياته إلى التدقيق في الوثائق الدينية وتحليلها وصولاً إلى مفهوم «Hiérophanie» (التجلّي) الذي وسم كتاباته، وأضحى علامة مميزة واصطلاحاً خاصاً به. ولنا وقفة في ما بعد عند معناه. وفي عام 1936 نشر بحثه عن اليوغا. وأشرف إلياد على الموسوعة الدينية المؤلفة من ستة عشر مجلداً باللغة الإنكليزية، وله عشرات الكتب وأكثرها شعبية «المقدس والدنيوي» و«تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية» بأجزائه الثلاثة. وفي عام 1949 ظهر كتابه «المصنف في تاريخ الأديان» وقدّم له عالم الأديان جورج دوميزيل الذي أثنى على أسلوبه الجديد غير المسبوق في حقل الدراسات الدينية، ومقاربته الرموز المقدسة بمثل هذا التماسك المنهجي، وإعادة بناء تاريخ الأشكال الدينية، واستخلاص السياق الإجتماعي والإقتصادي والسياسي لكل واحد منها، وتطويره لمصطلح النموذج الأولي عند كارل يونغ واستخدامه بطريقة مبتكرة.

شرب إلياد من ينابيع الذات الهندية من خلال اطلاعه الواسع على اليوغا وفلسفات الهند وملاحمها والبوذية والجنسانية «janisme» والفيدا والأوبانيشاد والفولكلور والخيمي[1] والفن والأساطير الشعبية والطقوس. كل هذه الإحاطة المعرفية الشاملة والعميقة جعلت منه أفضل الباحثين الغربيين في الديانات

(1) الخيمياء alchimie علم تحويل المعادن امتد إلى الدين والفكر الفلسفي، من خلال مزيج من أسرار المهن القديمة وعلم التنجيم والغنوصية والأفلاطونية المحدثة وبعض أشكال التصوّف. =

الهندية. ومع ذلك فإن بعض المختصين يصفون دراسات إلياد بأنها تفتقر إلى الموضوعية، وأنها أقرب إلى الفهم الذاتي منها إلى مناهج العلم، وأنه ينجذب إلى عالم ما قبل حداثي، عالم لازَمنيٌّ ودوريٌّ يهدف إلى ديانة كونية متكاملة ومنسجمة بعضها مع البعض الآخر.

إلا أن خطاب إلياد هو خطاب الإنسان الحديث، وقد لاحظ مثل غيره من المعاصرين، ما يسميه مارتن بوبر «خسوف الله أو احتجابه»: وفي حين كانت تيارات الفلسفة الوضعية الجديدة والتيارات العَلمانية تهيمن على الحياة الثقافية الرومانية، كانت الداروينية والسريالية والوجودية تخلب ألباب معظم الشباب الروماني، بينما كان مركب إلياد يُقلع عكس الرياح الجارية، متفرّداً بميوله نحو تاريخ الأديان والشرق القديم والحديث والثقافة الهرمسية[1]. وكانت الأزمة الأوروبية بعد الحرب ـ في رأي إلياد ـ أزمة ثقافية، حيث فقد المجتمع الأوروبي هويته، وكان عليه أن يسترجعها مهما كان الثمن. فنهاية الثقافة في منظوره هي نهاية الإنسانية ونهاية الإنسان. وبالثقافة وحدها يمكن التفريق بين الإنسان والحيوان. ويقصد إلياد تلك الثقافة الحيّة النشيطة المثمرة، المتمتعة بالخلق والابتكار اللذين هما الجواب الوحيد على «رعب» التاريخ وأزمة الغرب المعاصر[2] في حين أن ميدان الثقافة في العالم الغربي الحديث ليس مندمجاً بالواقع الديني، والمجتمعات العصرية العَلمانية مكوّنة خارجاً عن أي رؤية دينية

= والكتابات الخيميائية مصاغة باستعارات ورموز، انطلاقاً من تصور المعدن كائناً حياً، يخضع إلى حرارة النار التي تحوّله إلى معدن نبيل وثمين، يكون في الغالب ذهباً. وعمل الخيميائي يُحكم عليه كطريقة للتحوّل الأخلاقي نحو الخلاص الروحي، بالصبر والتواضع والتقوى.

(1) الهرمسية **hermétisme** مجموعة من النصوص مؤلفة من سبع عشرة مقالة، مدونة في مصر باللغة اليونانية، ما بين القرنين الثاني والثالث بعد الميلاد، ومنسوبة إلى تحوت الإله أبو منجل (هرمس) الذي يواكب الموتى ويُحضرهم إلى أوزيريس. وهو أيضاً مخترع الكتابة، وأمين على الأسرار والطاقات الخفية، لذا تهتم هذه النصوص بموضوعات علم التنجيم والسحر والخيمياء. وتقوم العلوم السرية على مبدأ التناظر بين أجزاء الجسم وأجزاء الكون. وتحتوي على وصفات سحرية وتأملات لاهوتية وفلسفية بأسلوب حواري.

(2) Stanislaz Deprez: Mircea Eliade: La philosophie du sacré. paris. pp27/\28

للعالم، وليس للفكر الديني مكان في التربية والثقافة. والملاحظ أن نظاماً مثل النظام الفرنسي لم يقرّر في مناهج التعليم الثانوي أي مادة للتعريف بالديانات العالمية الكبرى، على الرغم من ارتباطها الوثيق بتاريخ الشعوب والحضارات.

وكانت مهمة إلياد التي ندب نفسه إليها الكشف عن المبادىء العقلية التي تحرّك عجلة التاريخ، والتوجّه إلى الدين للتفتيش عن منابع الخلق والتجدّد.

ويميز إلياد بين اتجاهين في تاريخ الأديان: الأول هو الاتجاه الهرمينوطيقي التأويلي عند أولئك الذين يعتقدون أن علينا فهم دلالة أي ظاهرة من خلال اجتهادنا واستيعابنا. والاتجاه الآخر بنيوي يحتذيه كلود ليفي ستروس الذي لا يؤمن بإمكانية فهم أي ظاهرة من خلال أنفسنا، بل من خلال ظهورها الموضوعي. لكن إلياد يرى أن مؤرخ الأديان، مهما كانت عقيدته، عليه إدراك المعنى الأصلي لظاهرة المقدس، وذلك بمراقبة تحوّلاتها، ومعنى هذه التحوّلات. وعلى مؤرخ الأديان قبول ما يقوله أولئك الذين يعيشون معتقداتهم، ومن ثم معرفة ما يعنونه، والكشف عن ماهية الوجود البشري الذي ينمو ويترعرع في أحضان ثقافة هؤلاء الذين يعتبرون أن كل قرية وكل بيت يقطنونه يقع في مركز العالم. أي أن عمل مؤرخ الأديان أن يدخل في الميكانيزم العقلي لهؤلاء الذين يعيشون مطمئنين إلى معتقداتهم، على شرط البحث أولاً عن الأسطورة، أو النواة المركزية للدين المنوي دراسته أو تحليله. كما هي حال المسيحيين الذين تتمحور عقيدتهم المركزية حول الإله المخلّص المتجسّد الواحد. وفي رأيه أن المسيحية طوّرت من هذه النواة الدينية كل مسار اللاهوت وتمظهراته الطقوسية، مثل عبادة الأيقونات، والتبرّك بذخائر القديسين، والحج إلى بيت المقدس. ولكن الوقوف عند هذه العادات أو التقاليد فحسب، يشوّه الجسد المسيحي كبنية دينية متكاملة. والواجب يفترض أن نبحث في أصل الظاهرة من خلال فكرة الإله المخلّص، ويجب العودة دائماً إلى الأسطورة التكوينية المركزية، فهي التي تفسر في معظم الأحيان أصل الإنسان والموت والجنس والمؤسسات والقيم الأخلاقية.

وإذا كانت أسطورة الخطيئة الأصلية هي نواة الفكر التوراتي، فإن المسيحية تقوم على أسطورة التجسيد. والأسطورة هي الحقيقة المطلقة عند أتباعها، وهي تروي لهم كيفية انبثاق الوجود على هذه الأرض: العالم والإنسان والكائنات الحية والجامدة، وحيث إن العقلية الحديثة تعامل الأسطورة أو الميثولوجيا باستخفاف بوصفها محصلة أوهام وتخييلات، فإنه يظهر لها في بعض الأوقات، أن بعض التعبيرات العقائدية أو الطقوسية خالية من المعنى. لذا عمل بعض اللاهوتيين المعاصرين على إزالة ملامح من الأسطرة عن الديانة المسيحية، وتجديد أشكال القدّاس ليناسب عقلية الشباب المنفتح على الإنجازات الحضارية الحديثة والتطورات الفنية، فأدخل هؤلاء ضروباً من الموسيقى الشعبية (البوب) في اثنتين أو ثلاث من الكنائس الكاثوليكية في شيكاغو. وقد جذبت هذه الطريقة المبتكرة عدداً من الشباب الذين ارتادوا هذه الكنائس ليتمتعوا بهذه «الخلطة» الموسيقية، بما يلائم أذواقهم وثقافة عصرهم.

وينبّه إلياد إلى أن الحياة الحديثة حافلة بأساطير نصف منسية، وبتجليات مقدسة انحدرت من مستواها الرفيع ومنزلتها المرموقة، وبرموز تحوّلت عن خطها الأصلي. لقد أفضى انتزاع القداسة عند الإنسان الحديث إلى تشويه حياته الروحية. وما برحت المخيّلة الإنسانية تحتفظ بمجموعة من المخلّفات الميثولوجية في مناطق لا تطالها الرقابة الشديدة[1]. ودور المؤرخ الديني أن يُولّد في الإنسان الحديث إنساناً جديداً، يمتلك مزيداً من الوجود التام والشعور بالغنى الروحي الذي يتضمنه سلوك إنسان الأزمنة الغابرة، ويتم ذلك التوليد بمساعدة الرمزية الدينية التي ستساهم في تخليص الإنسان الحديث من إقليميته الثقافية، وإنقاذه من نسبيته التاريخية والوجودية[2].

---

(1) ميرسيا إلياد: صور ورموز. ترجمة حبيب كاسوحة. وزارة الثقافة ـ دمشق. طبعة أولى 1998. ص43.

(2) Wikipedia. article: Mircea Eliade.

احتجاب الدين

الإنسان المعاصر في رأي ميرسيا إلياد يعيش دونما غايات نبيلة، ومن دون أهداف، لذا يحثّه على استرداد تناغمه مع الطبيعة ومع ذاته، والعودة إلى الينابيع والأصول. فالإنسان الحالي بحاجة إلى التجدّد، وإلى الخروج من زمنه التاريخي المحدود، القلِق، الكئيب والمتشابه، واسترداد فردوسه المفقود، واستقبال الزمن الممتلىء، الكلّي، والمتناغم معه، يعضده في ذلك رينيه غينون. ففي كتابه «أزمة العالم الحديث» ميّز بين التأمل الشرقي والفعل الغربي. ومن الواضح لديه أن الاستعداد للتأمل هو أكثر شيوعاً وأعمق بشكل عام في حياة الشرقيين، وربما ليس ثمة من بلد يعادل الهند في هذا المضمار. ولهذا يعتبر غينون التأمل ميزة من ميزات العقل الشرقي[1]. في حين يهيمن على الشعوب الغربية الاستعداد الدائم للفاعلية المحسوسة، وتعيش هذه الشعوب في عالم يبدو فيه كل شيء في حالة تحوّل «Devenir» حيث لا مكان للثابت أو الدائم. ويؤدي ذلك إلى إنكار المبادىء المتعالية والكونية، أي الميتافيزيقا، أو ما وراء الطبيعة[2]. ويأمل غينون أن يستعيد الغرب توازنه، إذا ما استحضر القوى الروحية الشرقية التي هو بحاجة إليها.

---

(1) رينيه غينون: أزمة العالم الحديث. ترجمة عدنان نجيب الدين وجمال عمار ـ المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية. طبعة أولى 2016، ص51.

(2) نفسه: ص57.

فالشرق، في رأيه، يحفظ الميتافيزيقا الصرف الموروثة عن التقليد الأصلي، وما تطور التاريخ الغربي كله سوى مسيرة انحطاط طويلة، تتخللها نتوءات دورية مثل التي شكّلتها المسيحية. ولكن تظهر حركة الهبوط هذه من جديد انطلاقاً من عصر النهضة مع تدخّل المذهب الإنسانوي. وتشير ماري فرانس جايمس إلى نظرة غينون الدونية إلى العلم المنفصل عن مبادىء المعرفة الميتافيزيقية، حيث يهيمن المنظور المجزأ والمحدود والنفعي. ويدين غينون الفلسفة المختومة بختم الفردية والذاتية والمحصورة في حدود العقل والمحسوس، كما الدين الذي ينتج أشباه الروحانيات، مثل التيوصوفانية والأرواحية، والسياسة القائمة على المساواة الكاذبة (الديموقراطية)، مؤمناً بدنو عصر ذهبي جديد، تنهض على أساسه روحانية جديدة[1].

ويعتقد إلياد من جانبه أن أيّما ثقافة هي دينية بجوهرها، وكل شخص يسعى إلى معرفة ثقافة الآخرين عليه أن يطّلع على جوانبها الدينية. وعلى الإنسان الحديث أن يتحاور مع الإنسان الميثولوجي. والثقافة الميثولوجية نشأت، في رأيه، مع نهوض الفنون التشكيلية التي استوحت المناخات البدائية والإفريقية، وظهور الشعر السريالي والرمزي. ويظن إلياد أن التاريخ الديني المقارن يكشف عن العديد من لقاءات الإنسان مع المقدس، منذ ما قبل التاريخ حتى أيامنا هذه. ويعترف، بناءً على ثقافته الهندية، أن أهم عوامل تكوينه الثقافي والفكري وتطوره الشخصي، جاء من اختلاطه مع هؤلاء «الوثنيين» الهنود، كما يسميهم، الذين اكتشف فيهم وفي رموزهم وطقوسهم ونظرتهم إلى الحياة القيم الروحية الجليلة[2]. وقد ساعدته اختباراته الحيّة مع المتدينين الهنود، وتفحّصها عن قرب، على التحرّر من السطوة العلمية الغربية للدين، وخلْع القناع الاستعلائي الأوروبي الذي ينظر إلى الشعوب الأخرى غير الغربية نظرة استخفاف. بل عامل

(1) Article Dominique de La Mahisonneuve: Dictionnaire des religions sous la direction de Paul Poupard. Puf. Paris, pp 806/808.

(2) Stanislaz Deprez: Mircea Eliade: La philosophie du sacré. p 42.

هؤلاء الناس غير الغربيين كمحاورين أكفاء ومتساوين مع غيرهم. وسلّط الضوء على العالم الآسيوي الذي كان أول من دخل أفق التاريخ وأشعل مصباح الفكر. والمبدأ الموجّه له، هو أن يأخذ الباحث الموضوعي بالحسبان سلّم القيم عند الآخرين، والإقرار بصحة دينهم، والتركيز على جوانبه ومعطياته.

منذ فردريك نيتشه، بل مع حدث الأنوار نفسها ونقدها للوهم والخرافة ذاعت عبارات ومقولات «موت اللّه» و«خيبة الأمل في العالم» و«نهاية اللاهوتي ـ السياسي» و«دنيوته وعلمنته». وترمز هذه العبارات والمقولات المتنازع عليها قليلاً أو كثيراً إلى تأويلات عديدة للواقع الغربي الذي يشهد بروز عالم عَلماني، لم يعد فيه الإيمان بوجود اللّه يبني فضاءه العام وفضاءه السياسي. ليس لأن الإيمان، كما يؤكد مارسيل غوشيه قد اختفى كلياً، وإنما لأنه قد صار بالنسبة لمعظم الناس شأناً شخصياً ينتمي إلى الحياة الخاصة[1].

وغدا من الملائم عند الإنسان الغربي الحديث، الذي تبلورت لديه طبيعة جديدة مرتكزة على الوعي الشخصاني، أن ينبذ أي يقين يُفرض عليه، ما لم يخضع للنقد والتمحيص حسب النموذج الديكارتي، أي اليقين المطلق بالذات في علاقتها بنفسها.

وإذْ يُفرض عليه الدين في شكل سلطة خارجية كنص منزّل، فإنه يتعارض مع تجربة وعيه الذاتي الصميمي، وهو مضطر إلى أن يضعه تحت مجهر النقد، حيث يرفض المنظور الحديث كل ذرائع السلطة بمعناها الشمولي، ولا يتقبّل أي اعتقاد أو إيمان بقضية أو أخرى، من دون أن يتكوّن من داخلٍ مبدأ حضور الذات[2].

يريد كبرياء الأنا الحديث، حسب عبارة المفكر الفرنسي لوك فيري، أن

---

(1) لوك فيري: الإنسان المؤلّه أو معنى الحياة. ترجمة محمد هشام. أفريقيا الشرق 2002 بيروت. ص 26.

(2) نفسه: ص 34.

يحيط بكل شيء، وأن يلغي كل تبعية إزاء الخارج، في حين أنه غير قادر في الحقيقة على التحرر من كل الأغلال المعنوية والمادية، مِن مثلِ التحكّم بيوم مولده وَيوم وفاته، كما لا يد له في انغماره منذ الطفولة في لغة ووسطٍ اجتماعي معين، أو في انتمائه العائلي والوطني.

إنّ في هذه المعضلة التي تعارَضَ حولها الرومانسيون ومناصرو عصر الأنوار يكمن لَبْسٌ كبير، يعمل لوك فيري على إيضاحه كما يلي: ليس هناك تناقض بين مطلب الاستقلال الذي يحرّك المحدثين، واستمرار بعض أشكال التبعية الجذرية. وعلى خلاف ذلك تماماً، فإن المبدأ الحديث يتضمن انبثاق صور غير مسبوقة من الاستتباع، إلاّ أنه استتباع أُعيد تشكيله حتى يتمفصل حول المتطلبات الجديدة للفرد، أي أنه يخضع للفحص النقدي حتى يتجذّر في يقين الشخص وتجربته، ولكي يتحول إلى حالة ينتمي إليها، وتغدو، بطريقة أو أخرى، ملكاً له[1].

إن الإنسان الحديث اللاديني يضطلع بوضع وجودي جديد، إنه لا يعترف إلاّ بأنه موضوع ومحمول في (التاريخ) وهو يرفض أي نداء يصدر عن (التعالي). وبعبارة أخرى، إنه لا يرضى بأي نموذج عن الإنسانية خارج شرط الوجود الإنساني. وكما يتجلى في مختلف الأوضاع التاريخية، فإن الإنسان يصنع نفسه بنفسه، ولا يستطيع أن يصنعها تماماً إلاّ بقدر سَلْخ صفة القداسة عن نفسه وعن العالم. فالمقدس، كما يقول إلياد، هو العقبة الأولى التي تقف أمام حريته، وهو لن يغدو ذاته إلاّ عندما يحررها جذرياً من أَسْر الخرافة. إنه لن يصبح حراً إلاّ عندما يقتل آخر إله[2].

إن جذور أزمة الإنسان المعاصر اللاديني هي دينية، لانعدام الشعور

(1) المصدر السابق: ص 35.

(2) ميرسيا إلياد: المقدس والعادي ترجمة د. عادل العوا، طبعة أولى 1994، صحارى للصحافة والنشر. بودابست. ص 228.

بمعنى الحياة، لأن الدين هو الجواب الأساسي عن السؤال: ما معنى الوجود؟

وفي الغرب الحديث، تحيلنا كلمة الدين أحياناً إلى مرادف لمصطلح روحاني، حيث تنتشر مقولة لست متديناً، ولكني روحاني، أي تحوّل الدين إلى لاهوت شخصي انتقائي. واعتبر بيار بورديو الدين مثيلَ رأسمال معنوي روحي ينتج ويراكم ضمن سلسلة دينية مؤسسية. وهذا الرأسمال الروحي يعتبر سلعة أكثر انتشاراً من أي سلعة أخرى، ومحكومة بأنماط إنتاج وتبادل وتوزيع شديد التعقيد.

ويصعب تحديد الفروقات بين الدين والإلحاد إذ ثمة تدرّجات وخطوط دقيقة المعاني بينهما: من اللاإيمان، واللامبالاة إلى الميثولوجيات الحديثة، والوثنيات الجديدة، والديانات الشعبية.

تُستخدم كلمة اللاإيمان (Incroyance) ـ وهي مفردة حديثة ـ كمرادفٍ للإلحاد، لكنها تزامنت مع مجيء العقل الناقد والإختباري. ويعرّفها مارسيل نوش بأنها رفض المعتقدات المثبتة في ديانة معينة. وشعور اللاإيمان هذا نما بتطور العقلانية، التي تتسع فجوتها بين المجال الديني وكامل نظام المعاني المقدسة التي رُبطت به، وبين واقع العالم. إذ لم يعد اللامؤمن يلوذ بالتشريعات الدينية من أجل حلّ مشاكله. وعليه؛ فإن اللاإيمان الحديث لا يكشف عن كامل معناه إلاّ في سياق المعتقدات الدينية، وتحديداً المسيحية عند الغربي. ويتحدث فرانسيس جانسون عن (إيمان اللامؤمنين) ويقصد تمييزهم بين رفض الحقائق المسيحية القديمة، من جهة، وإحلال حقائق أخرى محلها من جهة أخرى. فإذا ما صارت الأولى غير قابلة للتصديق بسبب مضمونها الباطني، نرى الأخرى تتقدم، وتتشكّل في أطر عقائد يجمعها قاسم مشترك هو إرادة التفكير وفق نظام الإستقلالية البشرية الذاتية. فاللامؤمن الحديث يرفض الطابع الخارجي الإلزامي للإيمان، أي إخضاع العقل والإرادة لحقائق الوحي التي تتعارض مباشرة مع الضرورة الثقافية للعصر الحديث التي صاغها كانط كمبدأ تنويري «تجّرأ وفكّر أنت نفسك».

اللاإيمان الحقيقي هو شريك العقلانية، كما يقول نوش، إذ ينكبّ على التحقق المنهجي من مضمون العقيدة الدينية، وعلى حذف المخلفات منها على ضوء الثقة في العقل والتفاؤل بالتقدم العلمي. ويبذل اللامؤمن طاقته ليفكك المعتقدات التي ورثها بولادته وبالتربية، والتي يشعر أنه سجين لها[1].

وسمات اللاإيمان تفتقد اليوم الكثير من الوضوح، إذ صار الخط الفاصل بين الإيمان واللاإيمان مبهماً. ونحن نلتقي العديد من الواقفين على الحدود يجتازونها بسهولة، من دون أن يعرفوا أين يقع فريقهم بالتحديد. ويطلق روكوبيلو على هذه الفئة مصطلح «قليلي الإيمان» الذين يعملون على إعادة المجموع العقائدي إلى السبك من جديد.

وتنتشر ظاهرة اللامبالاة الدينية (Indifférence religieuse) في الغرب والشرق، إلاّ أنها تنحو في المجتمعات الغربية منحًى فكريًّا منهجيًّا، يُنظِّر له بعض المهتمين بالعلوم الاجتماعية، وتُنشر عنه الإحصاءات والجداول والاستطلاعات لتقويم معدلاته بين مختلف الطبقات والفئات والأعمار والجنس. ويعرّف مارسيل نوش اللامبالي بأنه شخص لا يُظهر أي علامة لانتمائه إلى دينه، ولا يراعي حتى الأفعال الامتثالية، وليس له أي اتصال، إلاّ عرضياً، بالكنيسة أو الجماعة المسيحية. وهو من لا يفكر ولا يتصرف ككاثوليكي إلاّ بقدر ما يتشرّب من الحضارة[2].

ويقدم لنا Lamennais مقاربة حول هذا الموضوع منذ عام 1817 حيث يشنّ هجوماً على هؤلاء الناس الذين يزدرون الحقيقة التي تمثّلها في رأيه الكاثوليكية. ويميّز بين فئات ثلاث: (الهراطقة والآلهانيون والملحدون). يشكّل الهراطقة غالبية البروتستانت الذين يختارون من العقائد ما استهوى عقولهم.

---

(1) Article Marcel Neusch : Incroyance : Dictionnaire des religions. pp825/828.

(2) Article Marcel Neusch : Indifférence religieuse : Dictionnaire des religions. pp 933/936.

والآلهانيون، وعلى رأسهم روسّو الذين يرفضون الدين، ولكنهم يؤمنون بوجود اللّه. والملحدون الذين ينكرون وجود اللّه. ويرتكز الصراع على الحيز التعليمي والسياسي. وإذا كان لا بدّ من تضييق الخناق على اللامبالين، فليس بهدف نصرة الدين الحق فحسب، بل أيضاً من أجل ضمان التماسك الاجتماعي.

وكان لارتدادت الثورة الفرنسية وقع هام في ازدياد عدد اللامبالين، ونمو مقاومة صامتة ضد المسيحية، فقلّت طلبات التقديس والتضرّعات إلى القديسين، وازدادت الولادات غير الشرعية باضطراد. وأَخْلت القيم الدينية في المجتمعات البورجوازية مكانها للقيم الدنيوية، وتراجع الكتاب الديني، ما جعل المفكّر الفرنسي ريجيس دوبريه يحضّ منذ خمسة عشر عاماً، في تقريره لوزير التربية، على تدعيم دراسة الدين في المدرسة الرسمية، من خلال تطوير المقاربة المعقلنة للأديان بوصفها شأناً حضارياً. وظهرت في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين نماذج ثلاثة:

الموقف المناهض للإكليروس، المفكر الحر، الملحد.

تمثل الموقف الأول في الشكوى من سلوك رجال الكهنوت الذين أساءوا استخدام سلطتهم الروحية والدينية. والثاني هو المفكر الحر المناوىء للدين، والذي أقام ذاته منافحاً عن العقل النقدي وعن أنوار العلم، مقابل الظلامية الدينية. والثالث هو الأكثر جذرية الذي كان يهدف إلى تحطيم الشعور الديني.

وتحوّلت هذه النزعة في الغرب إلى ظاهرة جسيمة، وجاءت كمحصلة لتأثير انتشار المدنية والتصنيع، وغياب الرقابة الاجتماعية، وتراخي الممارسات الدينية عند المؤمنين التقليديين، وغياب الثقافة الدينية، وإهمال عمادة الأطفال، والزواج المدني خارج الكنيسة.

وثمة ميثولوجيات تعبّر عادةً عن رواية تقليدية لأحداث جرت في بداية الأزمنة، ومعدّة لتأسيس جميع أشكال الفعل والتفكير، وتؤدي في الحضارات الشفهية الدور نفسه الذي تؤديه الأنظمة الفكرية أو الديانات الكتابية، والتي

تُمكّن الإنسان من فهم ذاته في عالمه. وهي تتخذ اليوم في الغرب المتقدم صوراً عديدة رغم جهود العقل العلمي لمحو فكرة الميثولوجيا. وتجمع الميثة بين الوثنية والسر المسيحي، وبين مآثر البطل ووجه القديس المسيحي (البحث عن الكأس المقدسة، أو شيفرة دافنشي، أو فاوست). والميثولوجيات الحديثة أي ميثات التقدم والسعادة والعلم والسلام والإنسانية، محركات مفيدة، حسب تعبير جاك فيدال، من خلال ما تقدمه من مؤونة، وهي تقترح نصوصاً لروايات مستقبلية. ومن شأن الميثة ألا تفسر أسئلة الإنسان المعاصر تفسيراً علمياً، بل من شأنها أن تعزّز الخبرات الثقافية والمعتقدات. وقد ولّدت ميثة الآلة والتكنولوجيا (العلم الخيالي والسوبرمان والمخلوقات الفضائية والصحون الطائرة). كما خلقت الميثة الحديثة نماذج للإنسان الجديد (المتوحش الخيّر، والنبيل البربري، وقاطع الطريق العادل، وطريقة الحياة الأميركية، والبطولات الرياضية، والنجومية). وحسب رانك فإن الميثة تنمي الإندماج في أفراد جماعة ما انطلاقاً من الأوهام والتخيّلات والأحلام الجماعية، أو لتسكين مخاوفهم وقلقهم أمام المجهول.

وثمة نزعة لدى أجيال من الغربيين إلى اعتناق أشكال من الوثنية والغنوصية، وإعادة احتواء المسيحية بعد تجريدها من الروح الإنجيلية باعتبارها عنصراً ضاراً، والعمل على إنقاذ الغرب بالعودة إلى الأصول الوثنية الأولى، مع الدعوة إلى التشبّث بالجذور الداخلية الهندو أوروبية لا اليهودية المسيحية. من هنا الاهتمام بمصادر الديانات الكلتية والنورمانية والجرمانية والدرويدية. أو امتصاص مجموعة من التجليات التي تضم أموراً علمانية، يرفعونها إلى مصاف الديانة البديلة بعد أن تخلّوا عن المسيحية. مثل ديانات الأعراق (النازية) والستالينية، والماوية، والعلوم، والتقنيات، والإعلام، والإعلان، والثورة الجنسية، والأنشطة البيئية، وتقنيات التأمل. ومعتقدات منسلخة عن أصلها الديني كالتقمّص، واستعارة عناصر دينية وطقوسية منتزعة من مختلف المعتقدات وسط فسحة واسعة من غموض الأفكار والآراء. وتشكّل هذه

المواقف محاولة يتوق فيها المرء إلى الخروج من النظام الإقتصادي الإنتاجي الإستهلاكي، إلى تحقيق رغباته دونما قيود، والتخلّص من القلق الديني.

وتمثّل الصحوة الغنوصية[1] أحد عشر وجهاً معاصراً للوثنية، يتصادم مع الكنيسة اليوم كما كان الحال مع بداية نشوء المسيحية. وهي ترجع إلى مجموعة من المعلّمين المفكرين، مثل: آلان كارديك وإليفاس ليفي. على أمل أن تكون الديانة العالمية البديلة عن المسيحية، والتي تحمل مفتاح المعرفة الباطنية، بدلاً من النعمة المجانية التي يهبها يسوع المسيح. وتُعدّ الوثنية الجديدة مع الغنوصية من أبرز التحدّيات للمسيحية في هذا الوقت.

وتمثّل الديانة الشعبية (Populaire religion) اليوم المهمة التي تدفع الكثلكة إلى توجيه عملها الرعوي نحو الشبيبة، ونحو الشعب لتشجيع التقوى الشعبية، وإعادة شحنها بالروح المسيحية بغية إبعادها عن التقاليد والممارسات ذات الرواسب الوثنية الزراعية القديمة، وعن أعياد يمتزج فيها المقدس بالدنيوي. ويتميز عالم الديانة الشعبية باندفاعات العواطف نحو ذخائر القديسين والصور والتماثيل والأيقونات، ويُعامل التعبّد الشعبي هذه الموضوعات كما يعامل الشخص الحي، فبضع قطعٍ من العظام هي في نظره حضور القديس بكامل جسده وروحه، وصورة العذراء العجائبية هي العذراء بجسدها وروحها. فهذه الأغراض الإنسانية الشكل هي كائنات حية توطّد الروح التعبّدية، حيث

(1) الغنوصية **Gnosticisme** مجموعات دينية عُرفت في العصر الهلليني ما بين القرنين الثاني والثالث الميلاديين، ودحضت الكتابة الكنسية أقوالهم، وسموا بالهراطقة أي الخارجين عن الدين. وكرّس أفلوطين أحد كتبه «التاسوعات» لدحض النظرة الغنوصية المعادية للكون. وقد اقتبس كتّاب كنسيون أعمالاً غنوصية لنقدها. وهذه النصوص لجأت إلى الفلسفة والأسطورة، وامتزجت بالعناصر اليونانية. وينظر الغنوصي إلى نفسه على أنه غريب أو دخيل على هذا العالم، وأنه انبثق في الأصل من العالم الأعلى، العالم النوراني الروحي غير المحدود. لذلك يرفض هذا العالم الأرضي السيّئ والعبثي. وبما أنه انفصل عن عالمه الفوقي، فهو ينشد الخلاص من خلال العودة إلى الأصل السماوي الذي هبط منه. ويعيد البعض مصادر الغنوصية الأولية إلى بابل، وأخرون إلى مصر.

الذهنية الشعبية لا تحسب إلاّ ما كان مجسّماً. ويُعبَّر عن التعبّد بحركات جسدية، وإشارات، وإضاءة شموع أو بخور، وانحناءات، وركوع، وصلاة، ولمس أو تقبيل المكان المقدس، والتطواف المنظّم. فعبر الجسد أو كتلة الأجساد المتراصة تمرّ جوهرياً هذه العلاقة المباشرة مع الألوهة التي هي الشيء الطبيعي في الديانة الشعبية. فلا دوغماتية البتةَ فيها، ولا لاهوتَ أيضاً، بل معلومات قليلة من التعليم المسيحي، جرى تعلّمها على نحو سطحي. وصلوات، وأناشيد، وتراتيل كأنها شبه أنماط سلوك جسدية لمعرفة ما يجب فعله، للوصول المباشر إلى حضور القدرة المقدسة. والقاعدة الوجودية، على ما يرى ميرسيا إلياد، هي وجوبُ فعلِ ما جرى دائماً فعلُه.

والديانة الشعبية المصنوعة جوهرياً من انتظارات ورجاءات أو استجارات تعبّر عن نفسها بلجاجة شديدة: فهي لا تطلب في إتمام الفعل العبادي، إلاّ ما هي بحاجة إليه، وطلبها يجري بأكثر الطرق اختصاراً، من دون أي خطاب. فالطلبات المكتوبة في الدفاتر المفتوحة لكل الزوار، والتي نجدها غالباً في الهياكل قرب الصورة المكرّمة، هي طلبات فصيحة في معناها، ومثلها فظاظة الخربشة على الحيطان حيث الالتماس يصير مطلباً. فالديانة الشعبية لا تقول علناً إلاّ حاجتها خلال خروجها عن صمتها(1). ويؤسس الدين الشعبي لثقافة غير عقلانية تؤمن بالنبوءات والأعاجيب والتدخّل الإلهي، وقدرات القديسين الشفائية الإعجازية وشفاعتهم، والإيمان بقرب النهايات الكونية، والألفيات الخلاصية(2).

---

(1) Article Alphonse Dupront: Religion Populaire: Dictionnaire des religions. pp 1692/ 1697.

(2) الألفية **Millenarisme** تتعلق بانتظار قيامة المسيح المخلّص، وبداية افتتاح مملكة جديدة بعد زوال النظام الإجتماعي القديم، وانتظار الدينونة الأخيرة. ومدتها حسب أغسطينوس ألف عام، وفيها يعود المسيح ثانية ليحكم الأرض. أما عند الشيعة فيستعجلون ظهور المهدي للانتقام من أعدائهم، بعد حروب دامية وكوارث واضطرابات. وقد أُلفت كتب منحولة تتحدث عن زمان ظهور المهدي ومكانه.

فالحداثة إذن لم تستطع في المجتمعات العلمانية الغربية أن تلغي الحساسيات الدينية، أو أن تحجب الأديان عن الفضاءات الخاصة، إنما انبعثت مجدداً أو «أعيد تركيبها» حسب عبارة فرنسوا لابلانتين. فأمام ضبابية الهويات الفردية والجماعية، وأمام القلق والشك وانعدام اليقينيات التي شهدها العصر الحديث، يحاول المجال الديني استرداد موقعه، وإنجاز قسم من العمل على استعادة المعنى المفقود. وهذه الاستعادة قائمة على اتجاهين مختلفين؛ أولهما بروز ديانات توفيقية ومهجّنة مثل ديانة «عصر الدلو» في الكيبك، و«العصر الجديد» في الولايات المتحدة الأميركية، و«الألفية الثالثة في البرازيل» و«الوثنية الجديدة».

وثانيهما: تنازع الديانات التقليدية مع تيار الحداثة الذي أفضى إلى تقوقعها، وإلى انبعاث العصبيات والأصوليات الدينية[1].

ومنذ القرن التاسع عشر اتفق الفلاسفة والمؤرخون ورواد علم الإناسة وعلم الاجتماع على إعادة الاعتبار للديني، إن لم يكن عملياً، فعلى الأقل جعله موضوعاً يستحق التفكير والتمحيص. وبناءً عليه، اعتبر النقد العقلاني وجود الدين إما استغلالاً واضحاً للضعف البشري، أو ظاهرة مبهمة عصية على الفهم. واعتقد مونتسكيو بإمكانية اختزال الدين إلى مجرد خدعة سياسية. بيد أن كارل ماركس ارتفع بالدين إلى مستوى البنية الفوقية التي تعِد الناس بسعادة وهمية أو سعادة مؤجلة. والدين عند ماركس ليس وهمياً بالكامل، إنما هو تعبير عن بؤس واقعي واحتجاج عليه. وبوصفه انعكاساً للعالم الواقعي فإن الدين دائم الوجود بقدر ديمومة العالم الذي يعبّر عنه ويحتج عليه.

وإذا كان ماركس متهماً بأنه أحد المنادين الكبار بالإلحاد، فإن بعض المفكرين الغربيين حسبوه من مؤسسي الأديان الحديثة. وقد عنون شومبيتر

---

(1) فرنسوا لابلانتين: التفكّر الأناسي في الدين. ترجمة محمد الحاج سالم: مؤمنون بلا حدود 2015. ص 5.

«Schumpeter» الفصل الأول من كتابه «الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية» بعبارة: ماركس النبي، بحسبان الماركسية ديناً، أي نظام غايات نهائية يمنح معنى للحياة، ومعايير مرجعية مطلقة لتقويم الأحداث والأفعال، ويقدم «دليلاً» لأتباعه أو «خطة خلاص». فالشيوعية في هذه الحال تجمع بين الآمال الدنيوية للخلاص اليهودي ولاهوت الخلاص المسيحي، وتُنصّب البروليتاريا مسيحاً للعالم الحديث. وهذه البروليتاريا تحرر الإنسان من الاغتراب كما يحرر المسيح الإنسان من الخطيئة. وأسلوب ماركس التحليلي المغلّف بتطلعات القلب والولاءات المشبوبة بالعاطفة، أوصل الناس إلى الاقتناع بأن ما نحن عليه من دفاع عن القضية التي نناضل من أجلها لا يمكن أن نُهزم، ولا مناص من انتصارنا في النهاية. «ولم يُدرك ماركس أنه يؤسس ديناً جديداً وقد نجح في ذلك، بقدر ما اكتفى بإلباس ثياب جديدة لمضمون ديني تقليدي»[1].

وفي فرنسا، التي رفعت بعد الثورة لواء العلمانية، حاولت اجتثاث المسيحية، لكنها أنشأت بدلاً منها عبادة «إله العقل». وعلى نحو ما يفعل الدين أنشأت عهداً جديداً، وخلقت طقوساً، وغدا الإله هو الآخر متعطشاً للدماء، ويُطالب بقرابين جديدة.

ويتهم لوسيان سكوبلا فردريك نيتشه بأنه قدّم نفسه على أنه نبي دين الإنسان الخارق، وقد كتب «هكذا تكلم زرادشت» بأسلوب آيات الكتاب المقدس، وكان نيتشه ضحية تدمير ذاتي أضحوي دون قوة تأسيسية.

ويرى سكوبلا أن ديانات «العلمانية» الجديدة مثل النازية والفاشية والماركسية ديانات قربانية تطالب بأضحيات تكفيرية وتخصيبية حيث لا تتورع، من خلال قانونها الخاص، عن إبادة شعوب وقوميات وأقليات لتريق دماءها لآلهتها العطشى من أجل الخلاص[2].

(1) لوسيان سكوبلا: هل يمكن للبشر الإستغناء عن الدين. ترجمة محمد الحاج سالم: مؤمنون بلا حدود 5 أكتوبر 2016. ص 13 ـ 14.

(2) نفسه: ص 20.

يكاد إلياد في سعيه إلى إيجاد حلول تعين الإنسان الغربي المعاصر على تجاوز محنته الوجودية أن يقترب من هوسرل في مؤلفه الأساس «أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانسندنتالية» الذي كان يرمي فيه إلى إخراج الثقافة الأوروبية من مأزقها، ومن أزمة الحرية والغاية والمعنى.

أزمة مرجعها سيطرة العلوم الحديثة، والنزعة الموضوعية المتعلقة بها. ودلالتها بالنسبة للوجود البشري، بعدما تخلّت عن كل الأسئلة الحاسمة بالنسبة للإنسان، واتخذت موقف اللامبالاة حياله، لأن العلوم الحديثة ليس لديها ما تقوله في الوضع الحرج الذي يحياه الإنسان ولا سيما الأسئلة التي تتعلق بمعنى الوجود البشري، أو بالأحرى بلامعنى الوجود البشري، لأنها بعلميتها الصارمة تستبعد كل ما هو ذاتي، خصوصاً بعد الحرب الكونية التي هزّت ضمائر المثقفين الغربيين. أما سبب هذا الإهمال في رأي هوسرل فعائد إلى استقلالية العلم عن الفلسفة وعن سائر العلوم الإنسانية. والفلسفة حسب هوسرل تنفذ بعمق إلى كل أشكال الحياة البشرية. فالرغبة بالتفلسف ليست سوى رغبة في توجيه حياتنا حسب معايير العقل المتحرر من إسار التقليد والعادة[1].

وإلياد عايش هذه المحنة في شبابه عندما باشر في طرح مسألة المعنى الوجودي للإنسان، من خلال فرع من العلوم الإنسانية هو تاريخ الأديان. وكانت أوروبا في أوج أزماتها الاقتصادية والسياسية بقدر ما كانت أزمة وجودية وفكرية، حيث إن المفكرين يسعون جاهدين لإيجاد حلول ناجعة لما يعانيه العصر، وتعانيه بلادهم من نكسات على مختلف الأصعدة. ولم يسلم وطنه رومانيا من هذه الفوضى والمخاضات الصعبة. ولما كانت فكرة غياب المعنى الإنساني عن أفق الحياة الأوروبية تسيطر على إلياد آنذاك، فلقد أدار وجهه نحو الهند بحثاً عن البلسم الروحي، وانكبّ على قراءة الحضارات القديمة، مقتنعاً بأن التجديد لا

(1) اسماعيل المصدق: هوسرل وأزمة الثقافة الأوروبية. جريدة الحريات الإلكترونية 18 آب 2012.

ينجم إلاّ عن اكتشاف ثقافات مجهولة وحضارات مغمورة، وإعادة اكتشاف المقدس كبؤرة أساسية في فهم حياة هؤلاء الناس. وكان شباب رومانيا، الذين يسلكون طرائق التجديد، يشعرون بالحاجة إلى التخلّص من الأطر الثقافية البالية لثقافتهم المحلية، وضرورة إيجاد لغة أخرى وطريقة جديدة لمقاربة العالم. ووضع إلياد دراسة تاريخ الأديان في مقدم العلوم وفي مركز الإنسانية الجديدة.

وفي هذه الآونة تملّك كلَّ الأعمال التأريخية الغربية هاجس البحث عن الأصول بحيث كاد الكلام عن أصل الشيء وتطوره لازمةً، فكتب العديد من العلماء الكبار عن أصل اللغة والمجتمعات، وأصل الفن والمؤسسات والأعراق، وأصل الأرض والكون.

وما أثار الاهتمام في هذا السجال بين الفرضيات المتعلقة بأصل الدين هو التركيز على المرحلة الأولانية التي طبعت نشاط الإيديولوجيين والمؤرخين في القرن التاسع عشر. وأفضى التحليل إلى بعث أشكال من الحياة النفسية العميقة التي لم تكن من قبلُ في متناول الدراسة. لقد كان لاستكشاف المغاور والكهوف أن وضع تحت أيدي علماء الحياة أشكالاً حيوانية بدائية وأحافير، لم يكن قبلاً من الممكن العثور عليها، ودفعت معرفتهم بصيغ الحياة الغابرة النفسية إلى «مطمورات حية مدفونة في غياهب اللاوعي، صارت الآن بمتناول الدراسة بفضل تقنيات فرويد ويونغ من نفسانيي الأعماق»[1].

ظهر تاريخ الأديان داخل الفضاء الثقافي الغربي خلال القرن التاسع عشر حيث سادت توجهات معادية للدين ومضادة للميتافيزيقا. وما كان متيسراً لإلياد تشكيل أي فكرة حول الإرواحية أو الطوطمية أو المانا أو السحر أو التابو أو الآلهة المتعالية، لولا أعمال علماء أمثال فرايزر وتايلور ولانغ، ولا سيما إميل دوركايم الذي استلهم إلياد مفهومه حول التفريق بين المقدس والمدنس. ومع

---

(1) ميرسيا إلياد: الحنين إلى الأصول: في منهجية الأديان وتاريخها. ترجمة حسن قبيسي. دار قابس، طبعة أولى بيروت. ص75 _ 76.

ذلك فإنه في مقارباته لتاريخ الأديان تموضع ضمن تيار مضاد للأفكار السائدة حول الدين، وقد وضع منهجية خاصة به، اختبر فيها رغبته في رؤية تاريخ الأديان مندمجاً ضمن نسق ثقافة جامعة متعلقة بالإنسان الكوني وبإنسانوية مستحدثة، وأكد استحالة اكتشاف أصل الدين بفعل طابعه المعقد الذي لم توفّق النظريات التطوّرية في كشفه.

وكما وقف بحزم ضد العقلانية في النظر إلى أسس الدين ومظاهره، كذلك كان موقفه حاسماً من التوجهات الاختزالية التي تقضي على التراكيب الثرية المعقدة في الدين، والخصوصية المميزة لتعابيره ودلالاته الرمزية. ولكن لم يخلُ موقفه من انتقادات تذهب إلى أنه شديد الشبه بجيمس فريزر، حيث يخلط دونما تمييز بين الاعتقادات الدينية والشعائر بحسب معايير مقارنة لا تولي شأناً للتمايزات أو الاختلافات أو الأوضاع التاريخية والثقافية. وتُذكّر أن جميع الأخطاء المنهجية التي أثيرت ضد فريزر ومعاصريه تنبعث مجدداً بين يديه، في حين أنه هو نفسه دعا إلى التخلص من الخلط الذي نجده مع تايلور أو فريزر اللذين يعتقدان أن بإمكانهما المقارنة مع معطيات فاقدة لأي تقارب جغرافي أو تاريخي.

ومنذ أن شرع إلياد في دراسة الأديان القديمة والبدائية فإنه بقي مرتهناً كلّيةً للمعلومات التي جمعها الإناسيون، والتي كان يتخذها أساساً لبناء مفاهيمه. وإذا كان هذا الموقف ناجماً عن أنه لم يباشر أي عمل ميداني، فإنه بنتيجة إقامته في الهند، نهل مباشرة من نصوص الفيدا والبراهمانا والأوبانيشاد واليوغا شوترا.. إلخ. ولكنه ارتكز في دراسة القبائل الأوسترالية على المعاينات والمعلومات المجمّعة من طرف الإناسيين، مثمّناً حجم معلوماتهم واستخلاصهم وتأويلاتهم[1]. ودُهش أيما اندهاش بما كشفه ألكسندر مورشيك من وجود نظام

(1) دوغلاس آلين: ميرسيا إلياد: الظواهرية وتاريخ الأديان. ترجمة عز الدين عناية. مجلة «كتابات معاصرة» مجلد 10/ نيسان ـ أيار 2000، بيروت لبنان ص 59 ـ 60.

رمزي في العصر الحجري الجديد، متعلق بالتوقيت الزمني المبني على معاينة المنازل القمرية. وما بيّنه من أن الدورة القمرية قد حُللت واستُعملت لغايات عملية على مدى خمس عشرة ألف سنة قبل اكتشاف الزراعة. ومثل هذه المعلومات التي استقاها من العلماء المعروفين، أعانته على تأكيد الثراء الرمزي والتركيب المعقد والفكر العميق للقدماء. وواجه بها علماء الإناسة الذين كانوا يعتقدون بتطور الديانات من أصول بسيطة إلى مركبات متماسكة ومؤسسات راقية.

روافد التحليل النفسي

شكّل التحليل النفسي رافداً من أهم الروافد في تشكيل نظرية ميرسيا إلياد عن النماذج الأصلية. فقد اعتبر فرويد أن الاعتقاد الديني وجه من أوجه التطور النفسي للكائن البشري، وهو أحد تحوّلات رغبة لاواعية، مكبوتة، طفولية. وبعبارة أخرى: الدين وَهْمٌ يشبه الحُلم والهذيان والعُصاب الاستحواذي، وهو الطريق التي بها يهرب الشخص الباقي من الطفولة ومن الواقع المؤلم، ليدافع عن ذاته، ويتعلق بخيال جبروت سحري فيحمي نفسه من القلق، ما دام هو ابن والد كلّي القدرة، يُمنّي النفس بالسعادة من دون غش. وما يصح على الصعيد الفردي يصح أيضاً على الصعيد الجماعي، أي أن جذور الدين تعود إلى ضَعف الإنسان وتبعيته الأصلية للأب، وإلى الرغبات المكبوتة لتلبية الحاجات الطفولية التي تتجلى بصورة الله. وعليه، فإن المسؤولية عن تهدئة الآلهة والعثور على طريق السعادة تُفضي إلى الأخلاق ألدينية، وإلى الأوامر والنواهي والأحكام الإلهية التي يجب أن يُذعن لها الفرد. والإيمان بالسلطة الخيّرة للعناية الإلهية يحمينا من شرور هذا العالم[1].

وقدّم إريك فروم في كتابه «التحليل النفسي والدين» مرافعة دفاعاً عن فرويد بأنه وضع حجر الأساس لفهم الرموز الدينية والأساطير والشعائر. ووافقه

(1) مسعود أذربيجاني: علم نفس الدين. مجلة «الإستغراب» عدد ربيع 2016 ص 68 ـ 69.

على إرجاع المفاهيم اللاهوتية الماورائية إلى مرحلة من مراحل التطوّر الإنساني كانت ضرورية، لكنها اليوم أضحت معيقة له. ويرى الفيلسوف الديني جون هيك أن فرويد في تفسيره أماط اللثام عن صورة الأب، وعن الأوالية نفسها التي خلقها ذلك الإله لصورة الألوهية في أذهان البشر، لأن علاقة الأب البشري بأولاده بحسب التعاليم اليهوـ مسيحية مماثلة لعلاقة اللّه بالبشر. وبناء عليه ليس مستغرباً أن يعدّ الطفلُ اللّهَ أباه السماوي، ويتعرّف عليه من خلال تجربة تبعيته المطلقة له، والتجربة الفائقة للحب ورعاية العائلة وتربيتها(1).

وشكّل رودولف أوتو في كتابه «في القدسي» 1917 إضافة هامة من الناحية النفسية للفكر الديني، في وصفه لمختلف صيغ الخبرة الباطنية، إذ ألقى نوراً ساطعاً على الطابع اللاعقلاني من التجربة الدينية، والشعور بالرهبة أو الافتتان بالحرام، والخشية حيال المقدس. إلاّ أن إلياد ثمّن تحليلات أوتو، لكنه اعتبر أن العلاقة بين العقلي واللاعقلي، هي جانب من التجربة الدينية وليس كلها، إذ لم يتطرّق أوتو في تحليلاته إلى مشكلة الأسطورة أو الفكر الأسطوري. ولا يمكن عدّه مؤرخاً حسب معايير إلياد الذي يؤثر معالجة الظاهرة الدينية بمجملها، وتطوير مفهوم التعارض بين المقدس والمدنّس.

أما نظرية كارل يونغ المتعلقة بالدين فهي نظرية أسطورية رمزية. وبينما يرفض فرويد الدين، فإن زميله يونغ يولي الأديان جميعاً قيمة حقيقية. وفي حين يرى فرويد الدين ظاهرة مرضية يراه يونغ ظاهرة شافية. ومع اكتشافه اللاوعي الجمعي تغيّرت نظرة يونغ من كون الدين إسقاطاً لصورة الوالدين (مثل فرويد) إلى كونه حاجة لنمو شخصية الإنسان وتساميها، وتحوّل الدين إلى نموذج مثالي «Archétype» عن الأب. وعلى خلاف فرويد، دافع يونغ عن الدين، وعن واقعية التجارب الدينية، وضرورته كحاجة اجتماعية. وفكرته الأساس أنه من

(1) المصدر السابق. ص 73 ــ 74.

الممكن أن تمثّل أحلام المرضى بعض موضوعات الأديان والأساطير العالمية. وإذا كان العديد من المفكرين الملحدين يعتقدون أن الإنسان يخلق اللّه، فالإنسان عند يونغ هو الذي يختار اللّه. فاللّه ليس اختراعاً واعياً، إنما هو جزء من روحنا، ومن وعينا البدائي. أما إثبات وجود اللّه فمسألة تقع فوق التجربة، وتبقى سؤالاً من غير جواب.

وكان نجاح التحليل النفسي سريعاً ومماثلاً لنجاح الماركسية، حيث ولد في لحظة مناسبة لملء فراغ علمي بقدر ما هو روحي. وقد منح التحليل النفسي أملاً جديداً في الخلاص، يواسي البشر في مآسيهم الفردية، مثلما تواسيهم الماركسية في مآسيهم الجماعية[1].

وأولى إلياد أهمية قصوى لهذا المنفذ أو الفُتحة التي سمح بها علم نفس البواطن، وقدّر المساهمة الفرويدية فيما يتعلق باللاشعور والمنهج التحليلي النفسي، ونعت فرويد بأنه رجل التحوّلات، لكنه لم يزل على ارتباطه بمنهجية القرن التاسع عشر من خلال مواقفه الوضعية، وأنماط إدراكه العقلانية الضيقة، وأحكامه المسبقة حول أصل الأديان وتطورها. ومع أن إلياد لا يأخذ باختزال فرويد الدين إلى حالة نفسية، إلاّ أنه يميز في التحليل النفسي بين الأيديولوجيا الفرويدية التي يعتبرها مذهباً مثل سائر الأيديولوجيات الوضعية العديدة، وبين توغله بعيداً في تاريخ الفكر ووصوله إلى حيث لم يصل أحد من أسلافه، أي ولوجه إلى عالم اللاوعي. ونظرية اللاوعي شجعت على دراسة الرموز والأساطير، وخلقت مناخاً للاهتمام بالديانات والأسطوريات.

يقف إلياد عد مفهومين من مفاهيم فرويد السيكولوجية: أولهما «غبطة الأصل» أي بدايات الكائن البشري. وثانيهما إمكان إحياء حوادث مرضيّة من الطفولة بوساطة التذكّر والعودة إلى الخلف. ولا يتوهم إلياد بالطبع بأن التحليل

(1) لوسيان سكوبلا: هل يمكن للبشر الإستغناء عن الدين. مصدر سابق. ص 15.

النفسي الفرويدي ذا بنية ميثولوجية تسلّم بأسطورة الفردوس المفقود. ولكن التقريب الوحيد الذي يجريه إلياد بين المفهومين يعود إلى المماثلة بين الدور الحاسم الذي يلعبه الزمن البدئي والفردوسي في الطفولة الأولى، وغبطة ما قبل الفطام، وبين المفهوم الديني للغبطة وكمال الأصل.

أما الفكرة الثانية فهي فكرة النكوص إلى الخلف، وهي عودة معروفة لدى المجتمعات القديمة. إلاّ أن غرض التقريب المطروح هو أن هذه العودة الفردية إلى الخلف المهمة لشفائه كانت تمارس في الثقافات غير الأوروبية[1].

والعودة إلى الأصل المتمثّلة بتقنية الانكفاء إلى الرحم، ترمي عند القبائل البدائية إلى الشفاء من الأمراض، وإعداد الفتيان للدخول عبر الطقوس الاستسرارية في المجتمع. ويعادل أصل الشيء عند إلياد قوته. القوة الناجمة عن ظهوره للمرة الأولى، فحقيقة الشيء وقيمته تتأسسان في ظهوره الأول، والأسطورة هي الظهور الأول للمقدس. لذلك كان العصر الأسطوري هو زمن القداسة الوحيد المقبول. والإنسان البدائي كان لا يهتم إلاّ بالبدايات. من هنا يفترض إلياد أن الحنين إلى الأصول (وهو عنوان أحد كتبه) الذي يظهر في العديد من الأديان يعبّر عن رغبة في العودة إلى الفردوس المفقود، ولا يعير الإنسان المتدين التقليدي أي اهتمام أو قيمة للمسار الخطي للحوادث التاريخية، وبعبارة أخرى يؤكد إلياد أن السلوك الديني لا يعود إلى استذكار الوقائع الماضية فحسب، وإنما الانتساب إليها. وتسمى هذه الظاهرة «العود البدئي» التي أضحت مقولة بديهية في دراسة الأديان التي تفترض، ليس تقليد الحوادث المقدسة، ولكن الاضطلاع بها، أي إعادة «الزمن الأولي».

ولكن إلياد كان شديد التأثر بكارل يونغ حيث شاركه في نظرته حول

(1) ميرسيا إلياد: مظاهر الأسطورة: ترجمة نهاد خياطة. دار كنعان للدراسات والنشر. الطبعة الأولى 1991 دمشق، ص 77.

«اللاشعور الجمعي» والنماذج الأصلية. وما كشفه يونغ عند مرضاه من بنى كونية لديهم مماثلة لما نجده في الأديان القديمة والشرقية، وفي الخيمياء. وكان على يقين من أن تلك الرموز ذات انتظام كوني، ومتأتية من طبقات أوغل عمقاً من الوعي، وحتى من اللاوعي ذاته. وبالنتيجة، فإن مهمة مؤرخ الأديان هي تحليل مختلف الأشكال التي تعبّر الرموز من خلالها ضمن معايير تتجاوز المشروطيات التاريخية الظاهرة للفرد. وبالنسبة لإلياد فإن اكتشاف اللاوعي يوازي في أهميته الاكتشافات البحرية الكبرى خلال عصر النهضة، أو اختراع التلسكوب الذي كشف عن وجود عوالم خفية زعزعت صورتنا عن الكون، وأوحت بمنحنيات لا متصورة[1].

وفي حين أن البعض يرى في إلياد تلميذاً ليونغ، فإن إيفان سترونسكي يدعي أن إلياد اختلق مصطلح (عبر) أو (ما وراء) الوعي «Transconscient» المعادل للاوعي اليونغي ليفسر المتشابهات بين الأسطوريات والرموز المتأتية من ثقافات متباينة. كذلك استخدم النموذج البدائي الذي يعني عند يونغ بُنى اللاوعي، بينما هو في المنظور الإليادي المثال النموذجي «Modèle Exemplaire» المستوحى من أفلاطون أو القديس أوغسطينوس.

واعتبر يونغ أنه من الأهمية بمكان أن نحقق للإنسان مساحات الخيالي ومساحات الحُلُمي، وأن نحافظ عليها وننظمها. وقادته دراساته إلى الطاقات المنسية لهذا الكائن الحي، وإلى اكتشاف جذور شجرة فريدة عبر الأجيال، أي بنية قديمة مزوّدة بتمثيلات شاملة. ولاحظ يونغ أن الأحلام تنقل شذرات من ميتولوجيا يجهلها المرء في حالة اليقظة. وثمة منطق للصورة والرمز يُرسي بنية لغتها ويسكن رسالتها. ويعترف ميرسيا إلياد ليونغ بفضل العثور على ميتولوجيا معاشة على حدود الوعي واللاوعي، تهيّء للقاء الغرب مع شعوب ثقافات أخرى. كما تنحو التركيبات المتكررة التي يكشفها علم النفس التحليلي إلى

(1) دوغلاس آلين: ميرسيا إلياد: الظواهرية وتاريخ الأديان. مصدر سابق، ص 61.

إظهار وجود مراكز مسماة «صور أولية»، أو نماذج أولى عن اللاوعي الجماعي، وتشهد على الإنسان وتحرُّكه وإبداعه وتضامنه مع مجموع الكون[1].

والواقع أن مسألة الوظيفة الدينية تشغل مكاناً مركزياً في عمل يونغ، فالديانة لديه هي مراقبة شديدة الدقة وواعية لحقيقة بهائية، يُنتِجُ حضورُها في كل إنسان تغييراً عميقاً، وبها يتعلق توازن الحالة النفسية.

(1) Article Jacques Vidal:Jung: Dictionnaire des religions. pp 1059/1064.

الرافد الدوركايمي

رغم أن إلياد لا يتبنى نظرية أميل دوركايم بالكامل إلاّ أنه استخدم في مقاربته بعض العناصر الأساسية، لا سيما التمييز بين المقدس والمدنس. ودوركايم يعترف بمركزية الظواهر الدينية، حيث إن معظم المؤسسات الاجتماعية نشأت من الدين «بل إن المؤسسة الدينية هي أول مؤسسة اجتماعية»، ولا يوجد أي شكل من أشكال النشاط الاجتماعي إلاّ ويرتبط بالدين بطريقة أو بأخرى، حتى أن النشاط الاقتصادي الذي يتمتع بالفاعلية والسلطوية، يربطه دوركايم أيضاً بالدين[1].

وفي أطروحته حول تقسيم العمل، أشار دوركايم إلى أن النقابات الحرفية عند الرومان لم تكن جماعات مهنية فحسب، بل معاهد دينية، لكل منها إلهه وطريقة عبادته وطقوسه وأحياناً معبده. وقام خلفاء دوركايم باستكمال هذه الملاحظات وتعميمها، وتسليط الضوء على الجذور الدينية لجميع مكونات الحياة الاقتصادية. ويطرح هوكار «Hocart» الأصل الطقوسي للدفع النقدي، ويعتبر أن تقسيم العمل كان حاجة طقسية، قبل أن يكون حاجة اقتصادية. ويؤكد مارسيل موس أنغراس التبادلات المنفعية في أصل الهبات الدينية الاحتفالية.

(1) Emile Durkheim: Les formes élémentaires de la vie religieuses. Quadrige.Puf paris: p 598.

وهكذا تغدو الثقافة، بما تنطوي عليه من تقنيات ومؤسسات ومن تحكّم بالطبيعة وتنظيم للعمل، من أصل ديني. فالدين ليس بنية فوقية أيديولوجية، بقدر ما هو بنية تحتية طقسية للمجتمعات البشرية تشكّل غالباً، وفي أشد فترات تاريخها تأزماً واضطراباً، نواتها الثابتة وخشبة خلاصها[1].

ودوركايم يعتقد، رغم ذلك، أن لا إمكانية للخروج من الدين، فما أن تختفي أو تتلاشى أشكال دينية استنفدت أغراضها، إلاّ وحلّت أخرى محلها، «كما لو كانت الحياة الاجتماعية تخشى من الفراغ الديني»[2].

فبالدين يعرّف المجتمع الإنساني نفسه ويتعرّف على العالم، وكما هو حاصل عند إلياد فإنه لا وجود لأيّ مجتمع لا يعيش دون عقيدة أو إيمان ما. وبمقدار ما يعيش الناس مجتمعين فإنه يوجد بينهم هذا الإيمان المشترك. ويجد دوركايم في المجتمعات التقليدية، كما يجد ميرسيا إلياد، وحدة عضوية صوفية. والمجتمع في رأي دوركايم هو من يصنع أفراده، وهو مصدر الغذاء والحماية والثقافة المشتركة بما فيها من قيم ولغة ورؤية.

يعتقد دوركايم بأن كل مجتمع يصنع دينه الخاص، إذ لا يمكن للمجتمع أن يحيا دون هذه السلطة الرمزية، من دون انعكاس هذا المجتمع في وعي الشعب الجماعي. الدين هو الروح الحيّة التي تجمع الرجال والنساء في المشروع المجتمعي عينه، ودوركايم على قناعة بأن المجتمع الحديث القائم على الذكاء العملي للعلاقات الإنسانية، قد يبتكر في الأمد البعيد دينه المدني الخاص القادر على ترسيخ هويته الاجتماعية، وضمان التزام المواطن بالفضائل المدنية. وفي رأي دوركايم أن فكرة المقدس ساعدت على حسن سير الآلة الاجتماعية وصيانتها[3].

(1) لوسيان سكوبلا: هل يمكن للبشر الإستغناء عن الدين. مصدر سابق. ص 19.
(2) نفسه: ص 19.
(3) جورج بلانديه: المقدس في منعطف مجتمعات التراث. ترجمة حسن بن سليمان: مجلة دراسات معاصرة (76) 20 شباط 2011. ص 7.

وإذ يتعلق المقدس من ناحية بالمتعالي (قوى خارجة عن عالم الإنسان متفوقة عليه رغم أصلها الاجتماعي) فإنه ينقسم من ناحية أخرى إلى مقدس طاهر يضمن النظام والخير والقيم، وغير طاهر يولّد الفوضى والشر والانتهاك.

وفي كتابه الأشكال البدائية للحياة الدينية عام 1912، عرّف دوركايم الأشياء المقدسة بأنها الأشياء التي تقوم النواهي بحمايتها وعزلها، بينما عرّف الأشياء المدنسة بأنها الأشياء التي تنطبق غليها هذه النواحي والتي يجب أن تظل بعيدة عن الأشياء الأولى.

ولم ترسم ثقافات المجتمعات التراثية القديمة فعلاً صارماً بين الإنسان والطبيعة، والإنسان والمجتمع، والإنسان والقوى الخارجة عن العالم الإنساني. حيث تواصَل كل شيء في هذه الثقافات، وتوافَق وترابط (الترابط هو الفكرة الأولى التي يتضمنها الدين) وهذه فكرة أثيرة لدى ميرسيا إلياد تُستشف في صلب تعريفه لعقيدة المجتمع المتدين.

ولكن دوركايم، رغم إقراره بالدور الأساسي الذي لعبه الدين في قيام المجتمعات الغابرة ورسوخ قدمه فيها، فإنه يعوّل على تجاوز المجتمعات الحديثة الدين كواقعة بدائية، ويحث على إتاحة المجال أكثر فأكثر أمام الأشكال الاجتماعية الجديدة التي ولّدها[1]. ويرفض اختزال الدين إلى مجرد مسألة رأي أو مسألة عقيدة شخصية، كما كرّسها الوعي الحديث. ويؤكد المنظور الدوركايمي أنّ الدين ليس إلاّ ظاهرة اجتماعية تامة، والتمثّلات الدينية هي تمثلات عمومية تعبّر عن حقائق جماعية.

ولم يظهر الدين في لحظة حاسمة، أنه موجود مع وجود الإنسان العاقل[2]. وإلياد مثل دوركايم، ينظر إلى الدين كظاهرة عمومية، فلا وجود لديه لدين شخصي كما هو حاصل اليوم، بعد أن أقامت الليبرالية الغربية تفرقة بين

(1) لوسيان سكويلا: مصدر سابق. ص 18.

(2) Emile Durkheim: Ibid p11.

التديّن الشخصي والحيّز العمومي، أي بين الإيمان كدافع داخلي والممارسات البرانية المتموضعة في التاريخ. ومثل هذا التفريق بين الديني والاجتماعي لم يظهر إلاّ مع ولادة الحداثة، وتمييزها بين الكنيسة والدولة، وبين المفارق والمحايث[1].

ليس من الضروري أن تكون نقطة البداية في أي دين مسألة الإيمان بالإله أو بالآلهة، فإن اعتبار هذه النقطة معياراً وحيداً، هو أمر غير دقيق، لأنه يستثني بعض أنظمة الإيمان التي تُعدّ جزءاً من أديان العالم كالبوذية والكونفوشية والطاوية. والدين، من حيث المبدأ، ليس نادياً يمكن لأي كان اختيار الانتماء إليه أو عدمه، بل هو جماعة مترابطة من خلال شبكة أوامر ونواهٍ يخضع لها الأفراد منذ الولادة. وهذه الأطروحة يأخذ بها إلياد، وهي ترى إلى الديني أنه يمثّل لدى البشر النظام المولّد، وربما أيضاً النواة التأسيسية لكل كيان جماعي ثابت، والذي بدونه لن يكون ذلك الكيان سوى ركام غير منظم من الأفراد والمجموعات الصغيرة[2]. والدين ذو طابع قسري، وإن عُدَّ أخيولة fiction أو دجلاً أو وهماً إيديولوجياً، أو عصاباً وسواسياً جماعياً، فإن اختفاءه يتطلب تطوراً طويلاً ومؤلماً. وبحسب فرضية ماكس فيبر التشاؤمية، لا تؤدي علمنة الثقافة إلى القضاء على الدين فحسب، بل إلى تقهقر الثقافات.

ودوركايم يُلحق الدين بالقانون والأخلاق، ويجعله واحداً من المؤسسات الثلاث الكبرى: الدين والقانون والأخلاق، التي تضبط السلوكيات الاجتماعية. وهذه المؤسسات تمثل إحدى الخصائص التي يتميز بها أي حدث اجتماعي. إذ يجد الفرد نفسه أمام قوى تهيمن عليه ويُذعن لها، والدين واحد من هذه القوى الاجتماعية. وكانت تصورات دوركايم تقوم على مفاهيم الواجب والإلزام والإكراه والعقاب والتحريم. ولم تظهر لديه خاصية القوة التوليدية للدين وثنائية

(1) وليام ت. كافانو: أسطورة العنف الديني: ترجمة أسامة غاوجي. الشبكة العربية للأبحاث والنشر. طبعة أولى. 2017 بيروت. ص255.

(2) لوسيان سكوبلا: مصدر سابق. ص 5 ـ 6.

الطبيعة البشرية إلاّ في مراحل متأخرة اكتملت عام 1912 في كتابه «الأشكال الأولية للحياة الدينية» عرّف فيها خصائص الشعور الديني، وتحديد الطوطمية كدين أولي، ومفهوم التمثلات الاجتماعية، وأصول المعتقدات والطقوس والممارسات الدينية الأخرى.

والطقوس في رأيه، حتى الأكثر همجية، والأساطير الأكثر غرابة، تترجم حاجة بشرية معينة، أو بُعداً معيناً من أبعاد الحياة. ويرجع إلى العلم مهمة اكتشافها. وليس ثمة ديانة خاطئة. إنها كلها صحيحة بطريقتها الخاصة، فهي تستجيب، ولو بأساليب مختلفة لشروط الوجود البشري.

إن للدين خصائص أساسية على الرغم من تنوع الأشكال الدينية، ذلك أن جميع أنساق المعتقدات وكل الديانات تقوم على عدد من التمثّلات أو التصورات الأساسية، وعلى بعض المواقف الطقوسية التي تحمل الدلالة الموضوعية نفسها، وتقوم بالوظائف ذاتها في كل مكان. ولا يسعى دوركايم إلى الكشف عن البداية المطلقة للدين، لأن الدين يبدأ من أي مكان. ويستبعد دوركايم القول بأن الدين اعتقاد بالكائنات الفوقطبيعية، وأن الناس يؤمنون بهذه الكائنات. في حين أن ثمة ديانات عديدة متفاوتة ومتنوعة تنوعاً شديداً لا تتضمن مرجعيات فوق طبيعية. ثم إن النظام فوق الطبيعي يستلزم وجود نقيضه، أي النظام الطبيعي. وهذا التمييز بين القوى الدينية التي يمثلها الأول، والقوى المادية التي يمثلها الآخر هي تصور متأخر خاص بالعالم الحديث.

ويبني دوركايم نظريته على تقسيم الظاهرة الدينية إلى فئتين أساسيتين: المعتقدات والطقوس. الأولى عبارة عن حالات رأي، وتتكوّن من التمثلات، والثانية عبارة عن أنماط فعل محددة[1].

ويصنّف دوركايم (كما سيفعل تلميذه إلياد) المعتقدات الدينية المعروفة

(1) Emile Durkheim: Ibid p50.

إلى بسيطة ومركّبة، وإلى ضربين متعارضين نطلق عليهما عادة كلمتين مختلفتين هما: الدنيوي والمقدس. وهذا التقسيم إلى مجالين متباينين هو الخاصية المميزة لكل فكر ديني. ويُعرَّف الدين بأنه نسق موحّد من المعتقدات والممارسات المرتبطة بأشياء مقدسة، وأشياء منفصلة ومحرّمة. إنها عقائد وممارسات تتوحّد في جماعة أخلاقية واحدة تسمى كنيسة[1]. وهذه المفاهيم رهي التي تزودنا بالثنائيات والتعارضات المنطقية: المقدس والمدنس، والطاهر والملوث، والحياة الدنيوية والحياة الدينية. المقدس عند دوركايم هو هذا الشق (الفاصل) بين العالمين: عالم الطهارة، حامي الحياة وضامنها وحارسها ومنبعها، المكتمل المتميز الذي يوقظ في قلب المتدين مشاعر إيجابية، مثل: الحب والتوقير والاعتراف بالفضل.

والآخر عالم النجاسة الباعث على الرهبة والخوف والتقزز والقوة السيئة والرديئة المسببة للفوضى والموت. وبين هذين القطبين الثنائيين تدور الحياة الدينية، ويمكن لكل قطب أن يتحوّل من حالة إلى حالة نقيضة، فيصبح المقدس مدنساً والمدنس مقدساً.

ومثال هذا التحوّل، الانتقال من العبادة الأنثوية إلى العبادة الذكورية التي طردت الأنثى من هيكلها الإلهي الطاهر إلى عالم النجاسة والشر والشيطنة. وهذا التحوّل عائد في رأي دوركايم إلى تغيير أوضاع المجتمع الاقتصادية والتاريخية، وعجز القوى الإيجابية عن تلبية حاجات المجتمع الجديد، أو عدم القدرة على تجاوز المحن والظروف القاسية الطبيعية أو الاقتصادية المأزومة. وإذ يفقد الناس حينئذٍ ثقتهم بقدرة آلهتهم، فإنهم يتطلّعون إلى البدائل القوية التي تلبي احتياجاتهم[2]. وهذا التفريق سنجده عند إلياد عندما يميز بين الإله المتعالي اللامبالي، والإله الديناميكي الذي يستجيب لأتباعه ويسهر عليهم.

---

(1) Emile Durkheim: Ibid p 65.

(2) Schmuel Trigano: Qu'est ce que La religion. Champs Flammmarion 2001, P27.

لكن المنظور الدوركايمي يقلب دور المقدس كما يفهمه مرسيا إلياد، ويلغي تالياً وجوده. فالإجتماعي عند دوركايم يولّد الرمزي. بينما الرمزي عند إلياد هو الذي يولّد الاجتماعي. في التصور الأول: الديني ثمرة الوعي الاجتماعي لاجتماعيته. وفي التصور الإليادي لا يرى الاجتماعي اجتماعيته إلاّ من خلال الديني، بيد أن إلياد لا يقف عند هذا الحدّ، بل يكمل دورته الجدلية، فالاجتماعي الذي يتمرأى في الديني، يعاود إنتاج الديني على صورته ومثاله. وفي هذه الاستعادة لب المفارقة التقديسية التي يشدد عليها إلياد، وهي في صميم العمل التأويلي الذي ندب نفسه له.

وبمقارنة سريعة أخرى مع كتاب «الفكر البري» لكلود ـ ليفي ستروس، يمكن الإلماع إلى جانب من المنهج التأويلي لدى ميرسيا إلياد، فنرى مثلاً كيف أن ستروس يحصر جهوده، في دراسة منظومة دينية محددة هي الطوطمية لدراسة الفكر البدائي. وفي اختيار نموذجي لا لدراسة الديني أو الذهنية البدائية فحسب، بل كذلك لدراسة مثال ملائم لانتظام الرموز داخل مدونة قائمة على الترتيبات والسلاسل المنظمة، حيث تكتسب الدلالات الرمزية مضامينها من ارتباطاتها المنظومية، أي من سلاسل الترتيبات وأزواج المقابلات، المستوحاة من التنظيم النحوي للغة. وتأكيد أولوية المدونة قبل المضامين، عائد في نظر ليفي ستروس إلى أن الفكر الأسطوري يقوم على حذلقة «برقلة» (كما يترجمها نظير الجاهل في كتاب الفكر البري) بمجموعة محدودة من الأدوات والمواد وأنقاض من المعاني، وإدراجها في منظمة «داخل أفق مرسوم لن يتخطاه شاء أم لا»[1].

وإذْ نلحظ لدى ليفي ستروس، بناء على هذا التصور، غلبة الترتيبات البنيوية على المضامين، حيث الأمثولة الكبرى التي تكتسب من الطوطمية، هي أن صورة البنية تدوم بعد أن تسقط البنية نفسها في الحدثي (التاريخي)[2]، نرى

(1) كلود ليفي ستروس: الفكر البري. ترجمة نظير الجاهل، المؤسسة الجامعية بيروت 1984، ص40.

(2) نفسه: ص 277

لدى ميرسيا إلياد، الذي لم يقتصر على منظومة أو حضارة محددة، كونه أحاط بالحضارات كافة: السامية والبابلية والإفريقية، عكس ما نراه عند ليفي ستروس: أي غزارة في المضامين وضآلة في الترتيبات. وصحيح أن الرموز لدى إلياد مندرجة في منظومة، حيث «لا يمكن استعادة المعنى بدون حد أدنى من فهم البنى»، كما يقول بول ريكور(1). إلاّ أن التعدد الدلالي الذي يمتاز به الرمز الإليادي يجعله لا يستنفد معانيه في ترتيبات بنيوية، لأنه يحتفظ بمعانٍ «احتياطية» حاضرة لاستخدامها من جديد في بنى أخرى.

واستعادة الرموز في الحالة هذه، تمثل معكوس حذلقة الترقيع، إذ لا يمكن القول باستعمال بقايا من بنيات، أهمية النحو فيها أكبر من أهمية علم الدلالات. بل وجب القول بفائض من معنى ينظم نفسه، لا يراجع فيه الرمز معناه الأصيل فحسب، لكنه ينفتح على آفاق من المعاني الجديدة لا تخون المعنى الأولي.

وتتميز المدونة الأسطورية الطوطمية لدى ليفي ستروس بالثبات والاستقرار، بل تمثّل منحى متواصلاً لإبطال العمل المشوّش الذي يقوم به العامل التاريخي للإخلال بعناصر المدوّنة التي تنحو حينئذٍ، إلى اتخاذ شكل «قوة إجرائية» ضابطة لمنظومة التحوّل. ونجد العوامل التاريخية عند إلياد تساعد على «تظهير» الرمز بقدر ما تخفيه في آن واحد. وحيث يتغلّب في المنظومة الستروسية التزامن، فإنها لا تقدم إلاّ شبه هيكل عظمي، بينما ينزع إلياد إلى ما يسميه بول ريكور «نزعة الرسالة»(2) أي إلى منظومة ذات مضمون مشبع لا ينفكّ يثير التفكير، ولا يتوضح إلاّ في سلسلة الاستعادات التي تضفي عليه مع التفسير تجديداً.

(1) بول ريكور: فصل في كتاب البنيوية: جان ماري أوزياس. ترجمة ميخائيل مخول. دمشق 1973، ص 261.

(2) نفسه: ص 251.

١

الهيروفانيا

تشكّل الهيروفانيا Hiérophanie (التجلي المقدس) التي اقتبسها ميرسيا إلياد من اللاهوت المسيحي، وأعاد صياغتها، مصطلحاً رئيساً وعروة وثقى لبناء نظريته التي أتاحت له مقاربة موضوع الظاهرة الدينية، وتحديد مسارها، حيث تتمظهر في كل شيء، يمكن أن يكون مكاناً (السماء، الأرض، النجوم، الكواكب، الشمس، القمر) أو أن يكون عنصراً من الطبيعة مثل (الماء والنبات والحيوان) أو أن يكون زمناً مثل (العيد ورأس السنة) أو أشخاصاً في لحظات من حياتهم (طقوس التأهيل، طقوس المرور، طقوس الجنازة).

التجلي هو شكل يجسد المقدس بأنماطه المختلفة والمتباينة والذي يكتشفه المؤرخ الديني أو الأتنولوجي أو الإناسي. وكل هيروفانيا هي طريقة من طرائق مقاربة المقدس، ودلالة على فعل تجلّيه. ولا يمكن في رأي إلياد أن يوصف المقدس إلاّ إذا ظهر في الحيّز والزمان المحددين، غير أنه لا يظهر أبداً في حالة صرف، بل من خلال واقع أو شيء مختلف عنه. من هنا يتأتى تغاير الأشكال الناشئة عن نوعية المقدس، وعن الوضع الخاص للإنسان بالنسبة له. كل هيروفانيا هي ظاهرة دينية يلحظها الإنسان، وفي كل منها ثلاثة عناصر هي: الموضوع الطبيعي والواقع اللامرئي، والموضوع الوسيط المكتسي قدسية.

الموضوع الطبيعي الذي بوساطته يظهر المقدس يواصل تموضعه في سياقه

العادي، يبقى الحجر المقدس حجراً، وتبقى الشجرة المقدسة شجرة. والعنصر الثاني هو الواقع اللامرئي الذي يشير إليه إلياد بتسميات مختلفة مثل: العالم الأعلى، عالم الآلهة، العالم المفارق، العالم فوق الأرضي، الزمن الأسطوري الأولي، الكائن الأعظم، اللّه. والعنصر الثالث لكل هيروفانيا هو الوسيط: أي الغرض الطبيعي المكتسي بُعداً جديداً، هو القدسية. هنا لا يُفهم المقدس كواقع مطلق، بل كواقع ظاهر. وتالياً محدود، جراء ظهوره بنفسه. وببروزه يتكوّن العنصر الوسيط في بُعده القدسي. فالظهور الإلهي، عندما يكرِّس كائناً أو غرضاً، يجعله وسيطاً، ويفصله عن العالم الدنيوي.

ويكشف الإنسانُ المتدينُ المقدسَ لأنه يظهر له، وبهذا الاكتشاف يصل المرء إلى التثبت من وجود واقع يتجاوز هذا العالم. وإن تحليل بنية الهيروفانيا تقودنا إلى أن نكتشف فيها ثلاثة أبعاد، البُعد المطلق الإلهي، والبُعد الطبيعي للغرض الوسيط، وبُعد الواسطة أي الغرض الطبيعي المشحون قداسة[1].

ويمثل كتاب إلياد «المصنف في تاريخ الأديان» وصفاً واسعاً وعميقاً لهذه التجليات الكونية التي ظهرت في التاريخ وشكلت زمراً ذات دلالات متشابهة، رغم اختلاف الأمكنة والأزمنة. ومنها زمرة الرموز السماوية والأرضية والمائية وسواها. يحصل كشف المقدس مباشرة من خلال التجلي الذي يثير مزيجاً من الانبهار والخوف، أو حين ينكشف من خلال الرمز. والرمز في عيني إلياد لغة الكائن بامتياز.

ولا يُفهم الرمز مأخوذاً بمفرده ومنعزلاً عن سياقه وزمرته، ولا يحمل أي دلالة إلاّ مع رموز أخرى يتميز عنها. ووظيفة الإنسان الرمزية هي وظيفة توحيدية، فالرمز مهما كان محتواه وضيعاً أو بسيطاً، هو بمفارقته لذاته يعمل على إلغاء محدوديته، ويتخلى عن كونه جزءاً معزولاً، ويميل إلى تطابقه مع

(1) Article Julien Ries: Sacré:Dictionnaire des religions sous la direction de Paul Poupard. puf. paris v:1. pp1768/1770.

الكل، وينمو لديه اتجاه إلى تمثل أكبر عدد من الأشياء والمواقف والطرز. وهذا الميل إلى التعدد يجعل الرمز نفسه أكثر ثراءً واتساعاً.

والرمز في هذه الحالة لا يمثل حالة نقية مستقلة عن سواها، إنما يدخل دائماً في منظومة الرموز المتماسكة بنيوياً التي تضفي على كل رمز دلالته، وعلى المنظومة دلالتها الجامعة. وهذه البنى والرموز باقية في رأي إلياد، لأنها أصل من أصول التجارب الدينية التي تشكّل الشرط الإنساني.

التجلي هو، بكل بساطة، أي شيء يبين من خلاله المقدس (حجر، شجرة، كائن ما فوق طبيعي... إلخ). وإلياد لا يحدد ما هو المقدس سلفاً، إنه يمكن أن يكون كل ما يتعامل معه الإنسان، أو يصادفه، أو يشعر به، أو يحبه، أو يخشاه، أو أن يكون بسيطاً، أو معقداً، أو مألوفاً، أو غريباً. بعض التجليات محلية مثل هذه الشجرة، أو عالمية مثل الشجرة الكونية أو هذا الجبل، أو ذاك الجبل الكوني. ويمكن أن تكون التجليات مكشوفة واضحة، أو محجوبة ومخفية. وإنما يعرف الإنسان المقدس لأن المقدس يتجلى، أي يظهر كشيء يغاير الشيء العادي مغايرة تامة.

ومن الجائز أن يكون تاريخ الأديان من الديانات البدائية حتى الديانات الراقية، عبارة عن تراكم أحوال تجلي المقدس. وإلياد يميز بين اللاهوت أي الخطاب عن الإله، وتاريخ الأديان المنظور إليه كدراسة للأجوبة الإنسانية على دعوة الإله. وهنا تبين أهمية التأمل للانخراط في المقدس، حيث الإنسان المتدين لا يقدر على معرفة نفسه إلاّ من خلال المقولات، أو التصنيفات الكبرى التي يتكيف معها، أو تقيّده، أو تحاصره.

تشكّل المقدس

ديالكتيك المقدس

بالنسبة لإلياد فإن ديالكتيك المقدس ـ الدنيوي هو أساس أي دين وليس الأمر مقتصراً على المقدس بمفرده، فكل دين يقسم العالم إلى أشياء وأماكن مقدسة، وأشياء وأماكن غير مقدسة. وكل مقدس يتميز بالقوة والخطورة التي يمكن أن تصيب الأشياء والناس من حوله. لذلك لا نبجّل الأشياء المقدسة بحد ذاتها، ولكن نعظمها لأن من خلالها يتجلى المقدس الذي يجمع في ذاته القدرة والنجوع وينبوع الحياة والخصب»[1].

توجد الظاهرة المقدسة منذ أن تنوجد تجربة معاشة لقوة مفارقة ومتعالية داخل وجود الإنسان، ومنذ أن تنعقد جدلية الذات والآخر مع الظاهرة. كذلك عندما يتحقق التزاوج بين الذات والموضوع داخل الوعي. وكما يقول ميشال مسلان متتبعاً خطى ميرسيا إلياد «المقدس معاش» ضمن بنية شاملة، ثقافية ومؤسساتية ولسانية وسوسيولوجية مخددة بزمان ومكان معينين، فكل الظواهر المتعلقة به لا يتيسر إدراكها إلاّ ضمن تجربة تاريخية[2]. والمقدس يشكل ميدان نشاطات فهو منبع الفاعلية. المقدس هو الموجود، والإنسان المتدين هو الذي

(1) ميرسيا إلياد: المقدس والعادي مصدر سابق. ص 43.

(2) ميشال مسلان: مساهمة في التأسيس. ترجمة عز الدين عناية. المركز الثقافي العربي. طبعة أولى 2009 بيروت ص: 175.

يمثّل المقدس لديه كل شيء، في حين أن المدنس هو بمنزلة التهديد بتهديم النظام، فالإنسان دون المقدس موضوع أمام عالم عمائي متناثر ووهمي، ويفتقد لأي معنى.

ويسعى إلياد ـ على ما يقول مسلان ـ لِبَنْيَنَةِ مختلف أنماط الظواهر الدينية عبر إدماجها ضمن السلوك العام للإنسان. فهو يؤسس علم تشكّل المقدس، ويتجلى من خلال منظومة متناسقة للمعالم القدسية التي يضع لها جردة من بين الأعداد الهائلة للمنظومات الدينية، منطلقاً من الأكثر قدماً إلى الأكثر تطوراً، وعبر تلك المعاينة الطويلة يصادف إلياد الحالات المتنوعة التي تعرضت لها التجربة الدينية عبر العصور[1].

وتتكامل لدى إلياد الظواهرية والتاريخية، فكلتاهما تشكلان آليتين، تعبّر الأولى عن موضوع الخبرة الدينية الداخلية، وتعبّر الثانية عن التجليات الخارجية.

إن المقدس يتداخل ضمن الوجود الإنساني معيناً الإنسان على تموضعه في الكون. ولا يتصوّر إلياد أن بمقدور الحياة الإنسانية، مهما أغرقت في القدم، أن تتخلّى عن الشعور الديني. وكل ما يصبو إليه الإنسان الديني هو المشاركة الفعلية في القداسة الذي تضفيه عليه تمثّله لزمن البدايات، من خلال ممارسة الطقوس ورواية الأساطير. وتشكّل الصور والبنى والترسيمات والنماذج والسيناريوهات الوسيلة لتجارب مباشرة حول المقدس، فتصبح لديه معالم قدسية حقيقية بطبعها وجوهرها، كما يسعى إلياد إلى العثور خلف الأسطوريات والشرائع على انبجاس التجربة الدينية الأولى.

وحسب المنظور الإليادي فإن الديانات التي تعترف بقيمة الزمن الخطي تخون بشكل ما المقدس، فالدين الأكثر أصالة هو الذي يمكث في الماضي

(1) المصدر السابق: ص 177 ـ 178.

الديني البعيد للإنسانية. هو الزمن البدئي الذي يربط الإنسان أنشطته به، والذي يبقى على حنين إليه في أعماق ذاته. في هذا السياق تظهر المسيحية أساساً كديانة الإنسان التاريخي، الإنسان الحديث، الإنسان الخائر المفصول عن فضاء النماذج الأصلية، وعن تكرار الزمن. وكذلك هو الإنسان الخاضع للرعب من التاريخ الذي يعتقد أنه صانعه. والذي أضاع إلى الأبد جنة النماذج الأصلية وسعادة البدايات الدائمة التجدد[1]. فمعرفة الماضي الينبوعي تشكل أفضل وقاية ضد تدهور الزمن المعاش، والأساس أيضاً لفعل الإنسان في العالم.

والإنسان المتدين القديم هو على الضد من الإنسان المعاصر، لم يفقد أواصره مع العالم المعاش، وإدراكه لوجوده في العالم، واضطلاعه بدوره كسمة من سمات التديّن. وتفسر الأنطولوجيا القديمة شروط تجربته وارتباطه بالكون بتعابير وبنى بيولوجية، وذلك بالتماثل بين العالم الكبير (الكون) والعالم الصغير (الإنسان). وعلى هذا النحو يشبه البطن أو الرحم المغارة، والعمود الفقري محور العالم، والنفَس الريح، والعظام الحجارة. وهذا التماثل بين الاثنين، بين الإنسان والعالم يتكامل، ويخلق قيماً متفاوتة بتفاوت الديانات والثقافات. ومن الجائز أن تغدو الوظائف الفيزيولوجية الرئيسة تقديساً، مثل الأكل الشعائري حيث الأغذية تُعتبر إما مقدسة أو منحة إلهية، وإما قرباناً إلى آلهة الجسد (الهند مثلاً) والحياة الجنسية ذات صفة شعائرية، تعتبر مماثلة للظاهرات الكونية. وللأعمال الإلهية (الزواج المقدس بين السماء والأرض) وكل زواج جديد يكرر الزواج المقدس الأولي (اتحاد السماء والأرض). وكل هذه التماثلات تجعل للإنسان المتدين معنىً لحياته. فهذا هو العالم الحقيقي الذي يتجاوب معه ويتكامل ويتحد به كحقيقة مطلقة. لذلك يذهب الإنسان إلى النماذج الأولية، وإلى المواعيد المقدسة والطقوس الدورية التي تتيح له استعادة الزمن الأساسي الذي يتقدم الواقع والزمن الراهن. والعمل الحاسم هو عمل الجد الأسطوري.

---

(1) المصدر السابق: ص 181 ـ 182.

(في الدين اليهودي ـ المسيحي) هو آدم، وعليه دائماً أن يعود ويكرر ما فعله هذا الجد[1].

وإذا كان الإنسان الحديث يعتقد أن التاريخ قد كوّنه، فإن الإنسان القديم يعلن أنه جاء إلى العالم نتيجة أحداث أسطورية. وبينما لا يشعر الإنسان الحديث، في الوقت الذي يعتبر نفسه فيه نتاجاً لمسار التاريخ العالمي أنه ملزم بأن يعرف هذا التاريخ بكليته، يشعر إنسان المجتمعات القديمة أنه ملزم لا بتذكر التاريخ الميثولوجي الأسطوري لقبيلته وحسب، وإنما بتحيين (بتكرار أو ارتداد) قسم كبير منه دورياً. هنا ندرك أهم فرق بين إنسان المجتمعات الغابرة والإنسان الحديث، ألا وهو عدم قابلية الحوادث للارتداد، وهو ما يشكل العلامة الفارقة للتاريخ في نظر هذا الأخير.

تقوم مقولة المقدس عند ميرسيا إلياد باعتباره عنصراً أساسياً في بنية الوعي، وليس مرحلة من تاريخ هذا الوعي.

وفي ضوء هذه المقولة، يمكننا أن ندرس ونفهم كل ما وضعه عالم الأديان ميرسيا إلياد من تصانيف وأبحاث. فالدين لديه هو في أُسِّ الوعي البشري، بوصِلَتُهُ لاكتشاف الحقائق الوجودية والكينونية. وإذ يرفض إلياد اختزال التصورات الدينية إلى وظائف اجتماعية أو نفسانية أو عقلانية، فإنه لا يسعى إلى تفسير الدين بشيء آخر غير الدين نفسه.

وبمعنى آخر: إن معرفة المقدس هي معرفة حدسية ومعاشة داخلياً، سابقة على كل اختبار، وبعيدة عن أي ريبة أو نسبية، معرفة ممتلئة بموضوعها، وليست نسقاً مجرداً، أو تصنيفات منطقية، أو طريقة استنتاجية، أو استنباطية.

المقدس في تجليه المباشر وتعبيراته وضروب أشكاله انكشاف لذات

(1) Stanislaz Deprez: Mircea Eliade: La philosophie du sacré. Ibid p64.

المؤمن على معنى وجوده ودوره ووضعه في الكون، وبه يحيا وضعاً أنطولوجياً، بمقدار ما هو وضع أبستيمولوجي معرفي.

المقدس يؤسس لعالم، كما لكل ثقافة راهنة أو مقبلة، أصولاً وأنماطاً وتقاليد، تُستعاد دورياً وتوجّه نشاطات الأفراد وتمنحها شرعيتها. والمقدس في نظر المتديّن يعادل القدرة، ويعادل آخر الأمر الواقع بالمعنى الأصح. المقدس مشبع بالوجود، وتعارُضُ المقدس والعادي يُترجم غالباً بالتعارض بين الواقعي واللاواقعي أو شبه الواقعي. ومن الطبيعي أن يرغب الإنسان الديني رغبة عميقة في أن يُسهم في الواقع، وفي أن يمتلىء قُدرةً.

إن المطلب التاريخي لميرسيا إلياد، وهو مطلب يلحّ عليه باستمرار في مواجهة بعض العلماء أو المهتمين بالشأن الديني، لا يجعل منه كما يُظَنّ مؤرخاً، أو موثقاً أو منقباً، أو باحثاً، يوثّق ويدقق ويقارن في صحة الأثر، بل هو يجعل من هذا الأثر، كما يُروى عبر مؤلفات الإناسيين والمؤرخين، ودون تدخل منه تصويباً أو تعديلاً، شاهداً على صحة منظومته الرمزية أو الدينية، أو على كيفية ظهور المقدس عبر تتابعاته وتدرجاته في سياقه التاريخي وأنساقه الثقافية والحضارية. إنها لبِنَاتٌ تعيد بناء الأشكال الدينية للمقدس عبر الزمان والمكان. وهنا بالذات يبدو إلياد متميزاً عن عديد من الإناسيين، مثل فرايزر، مثلاً، في «الغصن الذهبي» الذي جمع مادةِ كثيفة جداً من الشواهد، وصنفها على أساس التشابهات والتقابلات، مسقطاً من ذهنه كل خصوصية، وكل الفروقات التاريخية والثقافية بين الشعوب والأمم.

فالمسعى التاريخي لدى ميرسيا إلياد، بناءً على الإكثار من الشواهد، لا يرمي إلى إخفاء ظاهرة المقدس تحت ركام التاريخ، على غرار ما يفعل المؤرخ، بل إلى «تظهير» المقدس من خلال التاريخ الذي يجلو أشكاله وصوره وضروبه، وهو يشهد على تحولاته الكثيرة المتباينة، المحتملة والواقعية. وهذا عائد حتماً إلى «قابلية» المقدس للتمظهر (أو الاختفاء بلا فرق) بطريقة معقدة،

وهنا فحوى مبدأه الديالكتيكي. ودور إلياد، من هذه الناحية بالذات، الكشف عن القوانين الجدلية لهذا المبدأ، من طريق تأويله.

فالمقدس واحد في مبدأ وجوده، لكنه متعدد في أشكال انوجاده أو ضروبه، فما نراه منه، أو يراه غير المتدين، ليس إلاّ جانباً أو ناحية من نواحيه. نراه شمساً أو قمراً، أو نبعاً، أو حجراً، أو حيواناً من حيوانات البر أو طيور السماء. نتعرف فيه على أشياء الطبيعة وكائناتها. لكن عين المؤمن ترى فيه جوانب أخرى أسمى بكثير، تجد فيه سر وجودها، ومصدر قوتها.

من هنا مأخذ إلياد على باحثين مثل ماكس مولر وتايلور حين حسبا أن تبجيل بعض القبائل البدائية لأشياء طبيعية، من باب العبادات «الفتشية» أي عبادة الطبيعة أو أشيائها لذاتها، وليس شكلاً شفافاً يعكس مضموناً مختلفاً. ومثل هذه النظرة تبسط المقدس لتلغيه فعلاً. فماذا يبقى من قداسة، أو بالأحرى أين هي القداسة في شيء عادي، يُعامل في ذاته لذاته، وليس كشيء آخر؟ إنه إجهاض المقدس بالتمام!

وإلياد، إذ يعارض هكذا تبسيطية، يعترض أيضاً على الاختزالية. كأن يقتصر على مرحلة من مراحل النمو الديني، كالطوطمية وعبادة الأجداد والأرواحية والفتشية، أو أن تُختصر التجربة الدينية العميقة والمستمرة بحرتقات صبيانية، كما في فرضية ليفي بريل عن العقلية ما قبل المنطقية، أو بإسقاط للتجربة المجتمعية البدائية كما لدى دوركايم. فيؤخذ في هذه الدراسات وجه واحد من أوجه الحياة الدينية على كونه جوهرياً، بينما تعتبر بقية الأوجه ثانوية أو حتى وهمية. أو هي تتصور إمكان وجود ديانة تطورت من الأدنى إلى الأعلى، أو ديانة توحيدية أولانية لكن التطورات اللاحقة التي أحاقت بالمجتمعات البشرية، شوّهت المعتقدات الأصلية، بل محت آثارها في كثير من الحالات. وفيها أيضاً اعتقادها بتدهور تدريجي عن أصل كامل. في حين أن الحياة الدينية كما يراها ميرسيا إلياد، ومنذ بدايتها شديدة التعقيد، وإن التصورات الرفيعة كانت تتعايش جنباً إلى جنب مع أشكال دنيا من العبادات والمعتقدات.

وقد برهن فلهلم سميث في كتابه «أصل فكرة الإله» على أن الإيمان بإله أكبر كان أمراً مشهوداً على أقدم المستويات، حين لم تكن الطوطمية إلاّ لدى القبائل الأحدث عهداً من الناحية الثقافية.

ومعارضة إلياد لأية اختزالية اجتماعية أو نفسية أو تاريخية، متأتية من اعتباره الظاهرة التقديسية كينونة ينغرس فيها المرء بكل كيانه الوجودي والمعرفي. ويعيشها كاملة غير منقوصة. فلا يستقيم اختزال أو تقسيم أو تبسيط، وإلا كنا كمن يطلب من المرء مثلاً، أن يعيش بأذنيه ويستغني عن عينيه ويديه ورجليه.

وإذا كان أمر ظهور أشكال المقدس مشروطاً تاريخياً، فلا يعني هذا أن ميرسيا إلياد يقع في فخ الأرخنة، لأن بنية المقدس عنده سابقة على كل تنظير أو تفسير أو أرخنة. وإن كانت لا تُدرك على حقيقتها إلاّ داخل التاريخ، وتاريخها هي بالذات، فلا دلالة لهذا سوى أن التاريخ هو الضوء الكاشف لتجلياتها العديدة، والباعث على تفتح معانيها ودلالاتها واكتشاف الجوانب غير المرئية فيها.

المقدس «أحافير حية» يقول ميرسيا إلياد[1]. ويكفي أحياناً «أحفور» واحد حتى نعيد تركيب المجموع العضوي الذي هو أثر من آثاره. فدور ميرسيا إلياد التاريخي يكمن في هذا التوجّه الدائم إلى هذه الأحافير الحية الموجودة في العادات والطقوس والأنصاب... إلخ، لإزالة ما علق منها من شوائب الزمن، وما لحقها من تشويه وانحراف، ولإعادتها إلى مكانها أو مكانتها، في منظومة رمزية تحقق في داخلها ذاتها كجزء لا يتجزأ من الظاهرة الدينية، عبر عملية تأويلية، (هي الأساس في دراسات إلياد) تحيلها إلى «مراسيل روحية» تومىء إلى سرها وخفاياها.

وإلياد يستخدم التاريخ هنا شرطاً من شروط ظهور أشكال المقدس

(1) Mircea Eliade: Traité d'histoire des religions 1979. p23.

المتباينة. في انتقاله من حالة الكمون إلى حالة الوجود، أو من وجوده البسيط إلى وجوده المركّب، فنرى مثلاً، كيف أن رمزاً دينياً مثل الماء ينحو إلى أن يتمثل فيه أكبر عدد ممكن من الأشكال والصور، فيضيف إلى صفته الكمونية «كرحِم، كل احتمالات الوجود»[1] صفات إخصابية وبطولية. ولا يمكن لهذه الصفات أن تظهر إلاّ على أرضية بنيات تاريخية واقتصادية متنوعة. فلا حديث مثلاً عن رموز مائية مثل التنين في الصين القديمة «ساكن الغيوم والبحيرات» «جامع المياه»، و«مسيّر الأمطار» إلاّ في مجتمعات زراعية. ولا المطابقة بين شعار التنين والإمبراطور «موزّع الخيرات على الأرض» إلاّ في ظل إمبراطورية ديكتاتورية.

ولا يمكن ظهور رمز «الحورية» وهو الآخر مائي، في اليونان القديمة لتمثل دور مربية «الأبطال» إلاّ في مجتمع حربي، في ذروة الصراع مع جيرانه.

هذا الميل لدى المقدس إلى التعدد القيمي، وإلى الاستدماج، يعود في الدرجة الأولى، إلى فعل العامل التاريخي في الاغتناء بكل الأشكال الاجتماعية والاقتصادية المستجدة، والتاريخ هنا في ذروة نشاطه وحركته الصاعدة، وصبوته إلى تفتيق الصور وتوسيع الإمكانات، وقدرته على التجدد.

لكنّ للتاريخ وجهاً آخر على يد إلياد لا يختلف عن الوجه الأول، ويلتقي في منتهى حركته واكتماله، أي لحظة يتحول النضج إلى اهتراء، يبوسة، قشرة ميتة جافة، أي إلى عائق لنمو التاريخ نفسه. أو إذا صح التعبير: إلى تاريخ سلبي، هنا أيضاً نكتشف كل الحركات المتقهقرة، الارتكاسية للمقدس نفسه، ولو عدنا إلى رمزية الماء نفسها لألفيناها في أماكن أو ظروف معينة، تميل إلى الانطواء على صفاتها الحسية الأكثر مباشرة. فبعد أن كانت حاملة بذور الحياة، أضحت ذات صفات علاجية أو تطهيرية. وتحوّل رمز مائي مثل اللؤلؤ يحمل

---

(1) Eliade: Ibid p 165.

قيماً إخصابية وجنسية، بل يحمل مبدأ كونياً ميتافيزيقياً إلى صفاته الجمالية، بعد أن انتُزِع منه كل أثر للقداسة.

وإلياد، داعية المقاربة التاريخية لظاهرة المقدس، والمستخدم الحصيف لعناصرها، لا يبدو في دراساته مهتماً بإبراز هذه التاريخية علناً، أو في الأقل، تلك التاريخية «الفاقعة». فلا ينصبّ على التماس علاقة كرونولوجية، تؤرخ لظهور شكل أو دال مقدس، ولا على تشريح طبقاته الجيولوجية.

كما أنّ التاريخ ليس لديه أسلوبٌ مفروضٌ عليه انتهاجه بحرفِهِ، وإنما حقل رحب، تتحرك فيه الرموز الدينية، فتنمو وتذوي، وتنفرد وتتحد. يضمر ما كان قائماً، وينهض ما كان كامناً. هكذا يتاح للمقدس الرمزي أن ينضاف إلى رموز أخرى تحدّه ويحدّها. وفي «توزعه» و«ترتيبه» و«اصطفافه» يطفح بمعناه وتعدده الدلالي والقيمي. فالرموز، كما يقول بول ريكور: «لا ترمز إلاّ ضمن مجموعات تحدّ من دلالاتها، وتقويها معاً»[1].

التاريخي هنا لا يستنفد الظاهرة الدينية، وإيقاعها المتساوق مع إيقاع التاريخ لا يعني أنها ثمرته. إنما يبقى منها دوماً «فضلة» لا تاريخية، عصيّة على الذوبان أو الاستنزاف، عبر كل الصور والأشكال الدينية التي تتماهى فيها. هذه الفضلة هي التي تؤسس لمقولة المفارقة عند إلياد، وتالياً يستوي الدين على قاعدة القطع بين المقدس والمدنس داخل الشيء ذاته، بين الأشياء المختلفة، الشيء يتقدس بقدر ما يفارق ذاته، أي بقدر ما يتحلّل من صلابته المادية ووظائفه وصفاته الفيزيائية والكيميائية والفيزيولوجية، ويتخلص من اعتياديته الطبيعية ليكتسب، أو يصل عبر تجاوزه لذاته إلى بُعده «الآخر» بُعد القداسة، فتصبح الصفات الطبيعية في نظر المتدين مزايا روحية، تعبّر عن القوة أو العظمة أو الإجلال. بدون هذا الانقطاع. هذه المفارقة التي تحدس بها العين المؤمنة، لا يمكن أن يتبوأ هذا الشيء مقام القداسة.

(1) بول ريكور: من كتاب البنيوية: جان ماري أوزياس. مصدر سابق. ص: 265.

فإن إنقطاعاً كهذا، يشكل ما يشبه «التواطؤ» الأولي مع العالم الذي يتحدث عنه ميشال فوكو، التواطؤ الذي يرى في الأشياء، ما يؤسس إمكان الحديث عنها وفيها، والإشارة إليها وتسميتها، وإصدار أحكام عنها، وأخيراً معرفتها في صورة الحقيقة(1).

يميز إلياد (بتأثير من منهجه التاريخي) بين الرمز وتجلياته، فالرمز أوّلي كلي، وتجليه (آيته بالمعنى الإسلامي) محدود، الرمز هو المقدس عينه، وتجلياته هي صوره وأشكاله المتفاوتة أو المتدرجة، وإذا شئنا قلنا إنها وسائطه التاريخية والثقافية.

التجلّي، أو الهيروفانيا مثلاً: هي التنين والأفعى والصدفة واللؤلؤة والحلزون والنطفة والنبع والجورية والسنطور (رموز مائية). أما الرمز فهو «الصيرورة» و«البعث». الهيروفانيا هي: الحجر والصخرة والنُصب والوثن. والرمز تجسيد الألوهية، الهيروفانيا أيضاً: الشمس والقمر والكواكب، والرمز هو السمو والسيادة.

يغذي الرمز مكونات المتخيل الكبرى والنماذج الأصلية والأساطير والبنى، ويشهد تاريخ الرمز بأن كل شيء يمكن أن يكتسب قيمة رمزية سواء أكان طبيعياً (أحجار أو معادن أو أشجار أو أزهار أو حيوان أو ينابيع أو أنهار أو محيطات أو جبال أو أودية أو كواكب أو نار أو صاعقة) أم مجرد شكل هندسي أو رقم أو إيقاع أو فكرة.

يؤكد إلياد على أن ثمة «منطق رمزي» تستخدمه الأنماط السحر ــ دينية، ويظهر أيضاً في نشاط الإنسان الباطني subconsciente. وأحد أهم سمات الرمز هي تزامنية المعاني أو الدلالات التي يكشفها، فيظهر، مثلاً، تناظر ثنائي بين

(1) ميشال فوكو: نظام الخطاب. ترجمة محمد سبيلا. دار التنوير. ص: 32.

الليل والنهار، والظهور والغياب، والموت والحياة، والكمون والظهور، والخلق (البناء) والانحلال.

هذه الوظيفة التوحيدية للرموز ذات أهمية كبرى في تجربة المؤمن السحر ـ دينية. الرمز يُظهر دائماً، مهما كان محتواه، جدلية التجليات وتضامنها واندماجها، وتحويل الموجودات إلى أشياء أخرى غير تلك التي تبرز في تجربة الحياة الاعتيادية. وهي تمثل بذلك حقيقة متعالية، وتلغي حدودها المحسوسة ولا تبقى كائنات معزولة، بل تتكامل داخل نظام واحد[1].

ولغة الدين عند إلياد لغة رمزية، تشكل بمجملها الإطار الذي يسمح بترجمة المعنى الوجودي إلى طقوس وأساطير وعقائد. والرجل المتدين هو رجل الرموز، ويدعو إلياد إلى هرمينوطيقا خلاقة تسعى إلى فك أحجية المقدس المحتجب في العالم العادي، وإقامة الحوار معه. كما هي العقائد الدينية عند أستاذه دوركايم يُعبر عنها بلغة رمزية حيث تلعب الرموز دوراً أساسياً في عملية بناء الذهنية الاجتماعية الدينية «فالمشاعر بدون رموز تضمحل بسرعة، لأن وجودها محدود، وما يجعلها باقية هي هذه الرموز»[2]. وسنحاول التوسّع بعرضها في فصل «المنظومة الرمزية».

ولأن الخبرات الدينية غير قابلة للاختزال في أشكال من السلوك غير الديني، فإن إلياد يتناول كل ظاهرة دينية في كيفيتها الخاصة، فكل واقع ديني هو خبرة من نوع خاص ناجم عن لقاء الإنسان بالمقدس. لذا يجب إلقاء الضوء على الوجه الرمزي والوجه الروحي، والتماسك الداخلي للظواهر الدينية، من خلال المقاربة الفينومينولوجية لفهم جوهرها وبُناها، على أن يتم إدراكها في ظروفها التاريخية، وفي نظر سلوك الإنسان المتدين في آن. ويجب التعمق في

(1) Mircea Eliade : Traité d'histoire des religions Ibid: p379.

(2) Emile Durkheim: Les formes élémentaires de la vie religieuses. Ibid : p330.

تركيبات هذا السلوك ومعانيه، وذلك بقراءة الوقائع الدينية من حيث إنها خبرات للإنسان في محاولته التعالي على الزمني والاتصال بالحقيقة القصوى[1].

ولجأ إلياد إلى مصطلح التجلي القدسي hiérophanie للإشارة إلى ظهور المقدس من حيث هو شيء مغاير تماماً للدنيوي. ولظهورات المقدس كلها البنية ذاتها، وإن كانت أشكالها مختلفة ومتنوعة، مثل الطقوس والأساطير وصور الآلهة وأنصابها والرموز. وكلها تبرز بُعداً يتعالى عن البُعد البشري. وكذلك يأتي الفكر الرمزي قبل اللغة، ويكون جزءاً من جوهر الحياة الدينية. الإنسان المتدين هو الإنسان الرمزي، وبوساطة هذه الأشكال يؤمن الإنسان المتدين بإمكانية الاتصال بالمصدر المقدس. الإنسان المتدين هو إنسان تاريخي وعابر للتاريخ في آن معاً. والإنسان الغربي العلماني يتحدر من الإنسان المتدين، عبر عملية طويلة لإزالة القدسية عن العالم، بيد أنه يحتفظ بآثار عديدة من سلوكيات الإنسان المتدين، وهو يحمل ميثولوجيا مستترة وطقوسيات مفككة ومنحطة، وبفضل فرويد، فإن المؤرخ الديني يقوم بعمله التأويلي حول رمز من الرموز، من دون أن يتساءل بالضرورة عن عدد الأفراد الذين يفهمون كل دلالات هذا الرمز ومضامينه في مجتمع مخصوص، وفي زمن تاريخي معلوم، لأن نظرية فرويد برهنت على أن الصور والرموز تبلغ مراسيلها حتى ولو كان الفرد غير واعٍ بها[2].

يرى إلياد أن بدايات الثقافة تضرب جذورها في تجارب ومعتقدات دينية، وأن بعض الإبداعات الثقافية كالمؤسسات الاجتماعية والتكنولوجية والأفكار الأخلاقية والفنون، تظل بعد علمنتها الجذرية مستعصية على الفهم السليم ما لم نعرف أرومتها «Matrix» الدينية الأصلية، بسبب تحوّلات تدخل على الدين

(1) Article Julien Ries: homo religiosus: Dictionnaire des religions sous. Ibid: v1. pp860/865.

(2) ميرسيا إلياد: الحنين إلى الأصول : في منهجية الأديان وتاريخها. مصدر سابق. ص38.

بمرور الزمن، وتعمل على حجب الصيغة الأصلية. بيد أن بعض الباحثين «يحاولون أن يركّبوا القيم الدينية المرعية في نمط معين من المجتمعات لتتناسب مع نظرية رائجة، لذا نجد على امتداد ثلاثة أرباع القرن أن الديانات البدائية فهمت على أنها شهادات ناطقة بصحة نظرية من النظريات السائدة[1].

---

(1) سعود المولى: مقدمة كتاب ميرتشيا إلياده: البحث عن التاريخ والمعنى في الدين. المنظمة العربية للترجمة. طبعة أولى ص: 62.

بنية الوعي الديني

إن مقاربة الظاهرة الدينية التي يشكل «المقدس» نواتها، ليست في نظر إلياد عملاً يسيراً لدى الإناسي أو مؤرخ الأديان، لا سيما إذا ما تعلق بتحديد الدائرة التي تخصّ المقدس، لأن الصعوبات تتفاقم، صعوبات نظرية وأخرى تطبيقية، فالتماس العناصر أو الأعمال الدينية، وهي في حالتها النقية والبسيطة والأقرب إلى الأصل عمل مضن، يصعب العثور أو التعرف عليه حتى في المجتمعات المسماة بدائية، أو الأقل تمدّناً، أو عند أقدم الأقوام والقبائل. إذ نجد أنفسنا إزاء ظاهرة دينية معقدة، يُفترض أنها مرت بأحوال ومراحل تاريخية عدّلت أو حوّرت من بنيتها الأصلية.

إنّ المناخ العقلي للعالم القديم الديني لا نبلغه دائماً، بوساطة عقائد واضحة في أذهان أفراده، إنما هو محفوظ عبر الميثولوجيات والرموز والطقوس.

كذلك يرى إلياد أن الوثائق الدينية التي تساعد على فهم السياق الحي الذي تدرّجت فيه الظاهرة الدينية، متباينة وغزيرة وغير محدودة، فنحن في كل دين أمام وثائق ومدوّنات ونقوش وحفائر ونصوص مبعثرة وصيغ مبهمة ورموز وأساطير واحتفالات وطقوس ليست متباينة فحسب، في مصادرها (كهنة، رجال دين، وعامة) بل في بنيتها (أمكنة مقدسة ومعابد، وأحجار مقدسة، وأيقونات).

وهذا التكاثر يزيد الباحث بلبلة وتبايناً في الأفكار، حيث لا يمكن أن تشكّل هذه الشذرات لوحة متكاملة عن الديانة المنوي البحث عنها أو فيها، لكن إلياد رغم ذلك، يحرص على التعامل مع هذه الوثائق درساً وتمحيصاً لمعرفة مختلف الأنماط والأساليب الدينية لتظهير المقدس، ولأنه يرى أن الديانة، مهما كانت بدائية، فهي شديدة التعقيد، ولا يمكن اختزالها إلى أي نمط وحيد الجانب، مثل النزعة الإحيائية أو الطوطمية أو عبادة الأسلاف.

لا يستبعد إلياد أي مستند أو وثيقة، فكل المستندات والمواد والإشارات معاً، هي إضاءات هامة على تجربة المقدس وتجلياته المختلفة، في مواقف محددة ولحظات معينة. وهذه العملية لا تتم في نظره، إلاّ في إطار إعادة تركيب تاريخي، كي يصبح ممكناً فهم الظاهرة الدينية وتمييزها. والطريقة التاريخية التي يشير إليها إلياد هي المنهج المقارن، الذي وحده قادر على اكتشاف التحوّل المورفولوجي (الشكلي) أي تعدد وجوه المقدس من جهة، ومراقبة صيرورته من جهة ثانية.

وفي دراساته العديدة، لا يُسقط إلياد أية إشارة أو أثر مادي يتعلق بتاريخ الأشكال الدينية إلاّ أدرجه في سياق الظاهرة المقدسة، لا بوصفها نقطة تقاطع بين أزمنة تاريخية، أو شكلاً جنينياً أولياً، بسيطاً يزداد تعقيداً كلما أوغل في التاريخ (أي خاضعاً لنظرة تطورية تضع الأشكال الدينية الأولية كجذور) بل إنه يحذّر من النظرة التي تقتصر على دراسة الدين من خلال الديانات الكبرى، باعتبارها نموذجاً مثالياً، أو الحلقة الأكمل في مسيرة التطور الديني، أو تلك النظرة التي ترى في الدين البدائي مرحلة دنيا، تصبو إلى مثال أعلى، وتجد في هذه الديانات الكبرى بغيتها وكمالها.

ويتحدث إلياد عن تعدد مظاهر التجلي المقدس في أذهان الناس، ويرى فيه ثراء للتجربة الدينية، ويضرب مثالاً على ذلك الإلهة دورغا البوذية «Durga» التي ينظر إليها عُبادها باعتبارها ربة مخيفة تُقدّم لها الأضاحي لتجنّب أذاها. ولكنّ آخرين يرونها تجلياً من تجليات الحياة الكونية المتجددة والمستمرة

والعنيفة. كذلك يرى البعض في عضو شيفا الصورة الأولية للعضو الخلاق، وآخرون يعتبرونه أيقونة الخلق والتدمير المتمظهر في أشكال متعددة. ويرى إلياد الشكلين من العبادة متكاملين، وأنّ كل هذه التجليات المختلفة إنما تمدّنا بفكرة عن نظام متماسك، وعن «نظرية» مقدسة تتضمنها في كل واحدة من هذه التجليات. أما تعدّدها واختلاف مصادرها وطبيعتها وتاريخها والناس المعنيين بها، والصادرة عنهم، فلا تشكّل أيّ عائق رغم صعوبة العمل أمام فهمها وإدراجها في أصناف وأنظمة محددة من الرموز والطقوس[1].

يدعو إلياد إلى تحليل مختلف التمظهرات الدينية وتنظيمها من خلال كشف البنى الرمزية الكونية. ويجاري إلياد رودولف أوتو في رفضه لكل تأويل أحادي الاتجاه، كما هو الأمر حينما نحصر وجهة نظرنا في رؤية عقلانية وذهنية صرف، أو عندما نحصر تأويلنا للظاهرة الدينية في حدود التحليل الألسني أو الإناسي أو الاجتماعي أو النفسي، أو غيرها من المقاربات التاريخانية، ولكن أوتو أولى اهتماماً للشكل الذي تتجلى به الظاهرة الدينية تاريخياً ضمن خواصها ودلالاتها المتعلقة بها. والعديد من الباحثين يعتبرون أن المؤرخ الذي يطبّق المنهج الظواهري الذي أسسه هوسرل ومدرسته ليس سوى مبتدىء، ينبغي عليه الحيطة من المغامرة داخل فضاء وعر، لأن ظواهرية الأديان لا تمت إلى الفلسفة بصلة، إنما هي تنظيم ممنهج للوقائع التاريخية يرنو إلى فهم معناها الديني[2].

وقد شهد القرن التاسع عشر محاولات استنتاجية شاملة وأحياناً اعتباطية، حيث لم يلتفت مؤرخو الأديان إلاّ لأشكال التماثل والتشابه، من خلال جمع الصيغ البدائية والكونية المشتركة بين الأديان، أو محاولة دمجها في نسق تطوري صالح لكل الأزمنة والأمكنة. ومع انبلاج القرن العشرين ظهر باحثون جدد في الحقل الديني تبنوا أوجه نظر تاريخانية مما ساهم في تدعيم النزعة التخصصيّة

(1) Mircea Eliade: Traité d'histoire des religions, Ibid: p 21/22.

(2) دوغلاس آلين: ميرسيا إلياد: الظواهرية وتاريخ الأديان. مصدر سابق، ص 63 ـ 64.

التي أفرغت الظاهرة الدينية من فحواها الدينية، حينما قيدتها بثقافة معينة، أو بحقبة محددة، أو بمتابعة وجه واحد من الظاهرة. ومن ميزات الظاهرة الدينية أنّ لها طابعاً خاصاً يتيح لها أن تكون مادة متفرّدة لعلم مستقل بذاته، هو علم الأديان. وليس من اليسير تمييز العنصر التاريخي الديني إلاّ داخل علم الأديان. إن تاريخ الأديان بمفرده غير قابل لإيضاح معناه الجلي، ما لم يكن مشفوعاً في ذلك بالظواهرية.

فالظواهرية الدينية والتاريخ لا يشكلان عالمين مختلفين، ولكنهما وجهان متكاملان لعلم الأديان الذي يستمد خصوصيته من خصوصية المادة التي يعالجها. ولكنّ ثمة توتراً دائماً بين كون الباحث ظواهرياً أو مؤرخاً، إذ يمتنع الظواهري قطعاً عن العمل المقارن، ويكتفي أمام الظاهرة الدينية بمقاربتها وسَبْر معناها، في حين لا يصل مؤرخ الأديان إلى فهم أية ظاهرة إلاّ بعد مقارنتها بآلاف الظواهر المماثلة والمختلفة.

ومؤرخ الأديان في نظر إلياد ظواهري بفعل الحاجة التي يكابدها في بحثه عن المعاني، والتي يتيسر له بلوغها عبر استيعاب البنية. «فبغياب التأويلية لا يزيد تاريخ الأديان عن كونه تاريخاً مبتذلاً، خصوصاً إذا ما اقتصر على التوصيف الجامد للوقائع. فبلوغ المعنى غاية التأويلية، وكل تجلٍّ للمقدس (أساطير، رموز، طقوس) يصبح مستبطناً لرسالة حية، إذ تجد كل معناها داخل الثقافة أو القبيلة أو الدين، حيث كان تجلّيها»[1].

تستوقفنا عند دراسة المجتمعات التقليدية فكرة رفض الزمن الحسي التاريخي، كما يقول إلياد في كتابه «العود الأبدي»، وحنين هذه المجتمعات إلى العودة الدورية إلى زمن الأصول الميثولوجية، فهي تحاول أن تقاوم كل محاولة تاريخية مستقلة يُراد منها الدخول في تاريخ لا يحكمه نظام النماذج البدئية «Archétypes» المعادل لللاوعي الجماعي عند كارل يونغ. وفي رأي إلياد أن

---

(1) المصدر السابق: ص 66.

هناك ما يسوّغ له أن يقرأ في هذا ازدراءً للتاريخ، أي للحوادث التي ليس لها مثال ما فوق تاريخي، وفي هذا الرفض للزمن التاريخي قيمة ميتافيزيقية معينة للوجود البشري[1].

إن التكرار الواعي لنماذج معينة يكشف عن أنطولوجيا أصلية: ما تنتجه الطبيعة، أو ما يصنعه الإنسان لا يجد «حقيقته» ولا هويته إلاّ بقدر نصيبه من الحقيقة المتعالية، والفعل، لا معنى له ولا حقيقة، إلاّ أن يكون إعادة لفعل بدئي[2].

في الكوزمولوجية الدينية، كل ظاهرة أرضية سواء أكانت مجردة أم حسية تطابق تسمية سماوية مفارقة غير مرئية، أي تطابق (بالمعنى الأفلاطوني) كل شيء له نظيره السماوي الذي يمثل الحقيقة. فلمعبد أورشليم قبل أن يُبنى بيد الإنسان، كان ثمة أورشليم سماوية قد خلقها اللّه. وإليها يشير يوحنا (رؤيا يوحنا 2:21 وما بعدهما) «وأنا يوحنا رأيت المدينة المقدسة أورشليم الجديدة نازلة من السماء من عند اللّه مهيأة كالعروس المزينة لرجلها».

وفي الموروث الإسلامي مكة أو الكعبة (الكعبة السماوية) ونهرا دجلة والفرات لهما نظيران سماويان. وإن عدداً من المدن والمعابد كانت تسمى «صلة السماء بالأرض» وإن نظاماً معقداً من المراسلة بين السماء والأرض جعل ممكناً في آن واحد، فهم الحقائق الأرضية وتأثيرها عن طريق مُثُلها «prototypes» البدئية السماوية المتابعة[3].

ولكن ليس لكل ما في العالم الذي يحيط بنا نموذج من هذا النوع، فالأقاليم القاحلة التي تسكنها الهولات «monstres» أو الغيلان، وكذا الأراضي

---

(1) ميرسيا إلياد: أسطورة العود الأبدي ترجمة نهاد خياط، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، طبعة أولى 1987، دمشق. ص: 8 ـ 9.

(2) نفسه: ص: 19.

(3) ميرسيا إلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية: ترجمة عبد الهادي عباس. دار دمشق الطبعة الأولى 1986 ـ 1987 الجزء الأول ص: 107.

البور والبحار المجهولة . . . إلخ، تتطابق مع نموذج أسطوري من طبيعة أخرى. جميع هذه الأقاليم الوحشية غير المحروثة إنما تمثّل العماء «chaos» وتنال نصيبها من الكيفية غير المتمايزة وغير المتشكّلة، وهي حالة ما قبل الخلق[1].

يشدد إلياد على استحالة اختزال التصورات الدينية إلى وظائف اجتماعية أو نفسانية أو عقلانية. غير أنه يفترض لبناء صورة واضحة وجوب الاهتمام بالبنى الدينية، وأشكال التعبير عنها من خلال تجلياتها الثقافية المشروطة تاريخياً، ويقرّ بأنه سعى مع زملائه إلى تأسيس تاريخ للأديان يقوم على نظام خاص ومجال محدد، لكنه لم يفلح في ذلك لتداخل هذا العلم واختلاطه بعلوم عديدة مثل: الإناسة وعلم الاجتماع وعلم النفس الديني، وحتى الاستشراق، حيث لم يعد مؤرخو الأديان هم من يتحكّمون بمسيرة تاريخ الأديان فحسب، إنما صدرت فرضيات كثيرة قدمها علماء اللغة وعلماء الأجناس والإناسيون. وقد اضطُر مؤرخو الأديان إلى استيحاء بعض طرائقهم.

ونبّه إلياد إلى ضرورة التشديد على عبارة «دين» بدلاً من كلمة «تاريخ» أي أن نفهم جيداً الدين ذاته وبذاته ومن أجل ذاته[2]. ويتهم إلياد مؤرخي الأديان بالتقصير، إذ لو أنهم كلفوا أنفسهم النفاذ إلى أعماق الرمزية الدينية الموغلة في الزمن، لما أقدم علماء النفس وجماعة التحليل النفسي، على ترميم الفجوة التي تركها مؤرخو الأديان، الذين آثروا النزعة التاريخية حيناً ونزعة علم نفس الأعماق حيناً آخر.

لكن لا يعني هذا إنكار العوامل التاريخية في التأثير على البنية الدينية. فالظواهر الدينية في رأيه ليست ظواهر صرف، إنما هي تتجلى وتتكشف أمامنا، فهي مضروبة مثلما تُضرب قطعة النقود بالظرف التاريخي الذي رأت فيه النور. وحسب هذا الاعتبار «لا وجود لحدث ديني محض خارج نطاق التاريخ،

---

(1) ميرسيا إلياد: العود الأبدي. ص27.

(2) ميرسيا إلياد: صور ورموز: مصدر سابق ص: 34.

وخارج نطاق الزمن»[1]. ومهما بلغت شمولية أي ظاهرة دينية فلا بد أن تكون مشروطة بالمكان والزمان والثقافة السائدة حينذاك التي ظهرت أو وُلدت في أحضانها، ومتوافقة مع تركيبة المجتمع الزمنية وأوضاعه الجغرافية والاقتصادية والاجتماعية التي تسود فيه. ويقيم دافيد سوفير في كتابه «جغرافية الأديان» علاقة بين الدين والبيئة الطبيعية والجغرافية، حيث نجد كل ثقافة تعمل بشكل اصطفائي على الاستفادة من موارد الدين المقدسة المأخوذة من المحيط والبيئة. ولقد استطاع الباحثون استنتاج بعض مظاهر الطقوس والأديان، منذ العصور الحجرية القديمة في أوروبا من الأحوال السائدة آنذاك، وقد اعتُبرت بعض الرسوم المعروفة في الكهوف في جنوب فرنسا كتعبير عن رقصة طقوسية، تصاحب مراسم الصيد. كما أن معظم الشعوب الحضارية من العاملين في الزراعة في البلدان الإستوائية والمدارية الرطبة لديهم طقوس دينية لها علاقة بالدورة الزراعية. (راجع الفصل الثاني من كتاب دافيد سوفير).

إن الحديث عن الإنسان في عموميته ليس سوى تجريد، ويفترض الحدث الروحي سلفاً، وجود الكائن البشري بتمام عقله وجسده وكامل حضوره. ومؤرخ الأديان يتميز عن سواه بتعامله مع الأحداث التي تكشف على الرغم من تأريخيتها سلوكاً يتجاوز أنماط السلوك التاريخي الذي يسلكه الكائن البشري، إذ يعرف الإنسان، إضافة إلى مواقفه المحكومة بشروطها التاريخية، إحالات عن الاسترسال في الأحلام الليلية وأحلام اليقظة، والاستمتاع بالجمال والهروب بالخيال. والمعلوم أن هذه الحالات ليست تاريخية، وإن كانت واقعية، فالإيقاع الزمني الذي نعيشه ليس دائماً معاصراً لنا، ملتحقاً بحاضرنا، بل نعيش أحياناً إيقاعات زمنية مختلفة كما يحدث عندما نسمع لحناً موسيقياً، أو نشاهد فيلماً، أو نقرأ رواية. وعلى مؤرخ الأديان أن يتجاوز تسجيل الوقائع التاريخية والنفاذ بشكل عميق إلى دلالات هذا السلوك الديني ومضامينه.

---

(1) المصدر السابق، ص: 38.

وليست الأساطير والرموز عند إلياد اكتشافات عفوية لدى الإنسان الغابر، إنما هي إبداعات صادرة عن تجمعات ثقافية محددة، وقد أعدّتها وحملتها بعيدًا عن موطنها الأصلي، أو جرى تمثّلها من قِبل شعوب ومجتمعات ما كانت لتعرفها بوسائلها الخاصة[1].

إن إدراك المقدس في هيئته المحدودة يتطلب الاعتراف به كبنية وعي، وتصوره بدءاً كمرجع ذاتي. إن المعطيات الدينية مثل المعطيات الفنية تشكل كينونة خاصة بها، وانطلاقاً من هذه المقاربة يعرّف إلياد المقدس كبنية وعي مستقلة ومكتملة بنفسها. وأن نتعرف على المقدس لا يعني اختزاله، وإنما الرجوع إلى الشيء ذاته لمعرفته. وبهذا يرسم إلياد إحدى أهم الطرائق الأساسية في مسيرته الفينومينولوجية: التدين ليس مرحلة طفولية من حياة البشر، إنما هو الإنسان ببُعده الأساسي وانتمائه إلى الكون والمجتمع. ومن أجل تحديد أو تعريف المقدس استلهم إلياد فكرة أساسية من نظرية فان درليو Van der Luvw وهي القوة. فالمقدس هو القوة التي تتمظهر كينبوع الحياة، ولكنها تأخذ في فكر الإنسان شكلاً غامضاً ملتبساً ومزدوجاً، فيظهر كآخر مخيف ومبهر في آن. المقدس هو الحقيقة النهائية الممتلئة المنفصلة عن سائر المخلوقات والأشياء في العالم الدنيوي «Profane».

يرى إلياد أن الخطوة الأولى التي على مؤرخ الأديان القيام بها هي إعادة بناء تاريخ الأشكال الدينية واستخلاص السياق الاجتماعي والاقتصادي والسياسي لكل منها. وفي هذا المقام يحذر إلياد (كما سبق الإلماع) من النظرة التطورية التي تُرجع الحياة الدينية إلى البدايات، لشرح نمو هذه الحياة انطلاقاً من أنماطها البدائية.

ويحثّ إلياد مؤرخي الأديان على أن يضطلعوا بتحديد موقع الظاهرة الدينية، في مجموع موضوعات العقل الأخرى، ويكشفوا ما يظهره الواقع الديني

(1) المصدر السابق، ص: 41.

من معنى فوق التاريخ، مع أنه هو نفسه حادث في التاريخ ليقوم بفهم الرسالة، على مستوى الإنسان المتدين الذي يعيش خبرة الظهور المقدس، ولم يتردد إلياد في الرجوع إلى الإنسان القديم ليكتشف كيف استطاع هذا الإنسان بفضل الأسطورة أن يعيش حياته الاجتماعية والدينية. وكيف سَبَر كُنْه الأصول والعلاقة بين الزمن الحالي والزمن الأولي. وإلياد يريد أن ينقل من الإنسان المتدين رسالة إلى الإنسان الحديث تقوم على وحدة التاريخ البشري الروحية المؤسسة على خبرة المقدس المعاش من قِبل الإنسان المتدين.

إن الدراسة المتأنية للأديان ستلقي الضوء على أمر لاحظه إلياد وهو وجود منطق للرمز الديني، ذلك أن بعض الرموز على الأقل، تظهر متماسكة فيما بينها، ومتسلسلة تسلسلاً «منطقياً»، ويمكننا بوجيز العبارة صياغتها صياغة منهجية والتعبير عنها بلغة عقلانية. وأسهمت كشوفات منتصف القرن التاسع عشر في فك رموز دينية ووثائق وأساطير منذ عصور ما قبل التاريخ. وما كان من إلياد إلاّ أن انطلق في نهاية مسيرة طويلة، عبر التوثيق الواسع في المكان والزمان الذي جمّعه مؤرخو الأديان ليبرز تجذّر الإنسان المتديّن في التاريخ، وأعاد على ضوء هذه الكشوفات تركيب الأشكال الدينية في كتابه «تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية» في مجلداته الثلاثة التي جمع فيها المظاهر الرئيسة لسلوك الإنسان المتديّن، منذ عصر ما قبل التاريخ إلى يومنا هذا ضمن مسار تاريخي طويل.

مركزية المكان

في التجربة الدينية يحتل المكان المقدس وسط العالم، ويشكل تَجَلّيه أمام المتدين نقطة ثابتة تكشف عن مركزيته داخل السيولة اللامتجانسة للمكان العادي. ومن هذا الموضع يحدث الانفصام في المستوى الأنطولوجي بين المستويات الكونية (الأرض والسماء) من جهة، ويتيح إمكانية الانتقال من طراز وجود إلى طراز وجود آخر، من جهة أخرى. ولتجلي المكان المقدس قيمة كونية، إذ يتكشف العالم عند المتدين على أنه كينونة حقيقية.

وبعد أن يذكر إلياد أمثلة عديدة عن الأمكنة المقدسة لإظهار تنوع التجربة الدينية حول المكان، يخلص إلى أن تعابير الحياة الدينية للإنسانية تشترط بالضرورة اتباع المراحل التاريخية الكثيرة، وأساليب الثقافة المتفاوتة.

ويكفي في رأيه أن نقارن سلوك إنسان لا متدين حيال المكان الذي يحيا فيه بسلوك الإنسان الديني نحو المكان المقدس، حتى ندرك على الفور فارق البنية التي تفصلهما. إذ يرى الإنسان الديني أن المكان غير متجانس، فهو يحتوي على انقطاعات وعلى كسور، حيث ثمة أجزاء من المكان تختلف كيفياً عن سواها. والمكان المقدس قوي وذو دلالة. أما الأمكنة الأخرى غير المقدسة فلا قوام لها ولا بنية. إن الانفصام الذي يصيب المكان هو الذي يتيح تشكيل العالم، لأنه يكشف عن نقطة ثابتة، عن محور كوني لكل اتجاه، فالإقامة في

بقعة جديدة ليس إلاّ تكراراً لفعل بدئي، وتحويلاً من العماء (كاوس) إلى الكون (كوزموس) بالتماثل مع عمل الإله الخالق. ولا يكون الاستيلاء على الأرض مشروعاً إلاّ بتشييد مذبح على اسمه. وتكشف لنا طقوس البناء عمل المحاكاة، وتالياً إعادة التمثيل لولادة العالم. إن «عهداً جديداً» يفتتح مع بناء كل بيت، فكل بناء هو «بدء مطلق» أي إعادة إنشاء اللحظة التدشينية الأولية المتزامنة مع لحظة الخلق[1].

وعندما كان الغزاة الإسبانيون والبرتغاليون يستولون على الجزر، أو عندما يحتلون البلدان التي يستوطنون فيها، كانوا يفعلون ذلك باسم يسوع المسيح. وكان نصب الصليب عندهم بمثابة تطويب للبقعة المقدسة وولادة جديدة لها. يترتب على ذلك أن الحقيقي بامتياز هو المقدس، لأن المقدس هو الكائن المطلق، والفاعل بصورة مؤثرة، وخالق الأشياء التي يهبها الديمومة.

وفي مقابل الاعتقاد القديم بأن للمدن والمعابد نماذج سماوية، نجد سلسلة أخرى من الاعتقادات تولي المركز «Centre» أهمية قصوى. واكتشاف «المركز» يماثل عند المتدين خلق العالم، إذ لا شيء يبدأ أو يحدث قبل التوجّه إلى نقطة ثابتة أو الانطلاق منها: «حيث لا يمكن أن يُبنى العالم في خواء التجانس ونسبية المكان الدنيوي، لذا يعادل اكتشاف أو إسقاط نقطة ثابتة «مركزية» خلقَ الكون.

وبناء معبد للإله آغني عند الهنود ليس بأقل من تكوين العالم في صورة مصغرة. فالماء الذي يُجبل به يماثل الماء الأولي، ويرمز الصلصال إلى الأرض، وتمثّل الجدران الفضاء، ويصاحب البناء ترداد مقطوعات وأناشيد دينية. ولأن «مركز العالم» يُستخدم «رابطاً» بين الأرض والسماء، لذا تُبنى معظم المعابد والمدن المقدسة دائماً في هذا المركز. فعاصمة الإمبراطورية الصينية القديمة، وهيكل سليمان في القدس، وشيز «قدس الإيرانيين» مسقط رأس

---

(1) ميرسيا إلياد: العود الأبدي ص 138 ـ 139.

زرادشت، والمعابد البابلية كلها موجودة في وسط العالم «سرَّة» الأرض، المكان المقدس بامتياز. ويتحدث ياقوت الحموي في «معجم البلدان» عن مكة فيقول: «إن أول ما خلق اللّه في الأرض مكان الكعبة، ثم دحا الأرض من تحتها، فهي سرَّة الأرض ووسط الدنيا وأم القرى».

وكل معبد أو قصر حاكم، وتوسعاً كل مدينة مقدسة أو مقام ملكي هو جبل تتقاطع فيه السماء والأرض، ويوجد في مركز العالم أو محور العالم «Axis mundi». والزقورة البابلية[1] جبل كوني، أي صورة رمزية للكون، وأدوارها السبعة تمثّل السموات السبع.

وجبل جريزيم في وسط فلسطين له مكانة مركزية لأنه يسمى «سُرّة الأرض»، وفي (العهد القديم القضاة 9:37) «هو ذا شعب نازل من عند أعالي الأرض» وعند المسيحيين يقع جبل الجلجلة الذي صلب فيه المسيح في وسط العالم لأنه قمة الجبل الكوني.

ونجد في «الريغ ـ فيدا» الهندوسية تصويراً للعالم، وكأنه امتد بدءاً من نقطة مركزية. وكذلك خُلق الإنسان الأول في مركز الكون، حسب التقاليد الإيرانية والسومرية واليهودية. ويذكر نص عبري أن «القدوس خلق العالم مثل جنين». كذلك باشر اللّه خلق العالم انطلاقاً من سُرّته، ومن هناك امتدت عملية الخلق لتشمل سائر الجهات، وعلى مثال خلق الكون خلق الإنسان في تراث بلاد الرافدين من سُرّة الأرض في «Dur-An-Ki» «دورانكي» أي المكان الذي تتصل فيه السماء بالأرض.

وفي المعتقدات الفارسية خلق الإله أهورا مزدا الإنسان الأول كاجو مارد في مركز العالم.

---

(1) الزقورة هي معبد على شكل هرم متدرّج في بلاد ما بين النهرين، ومن أشهر الزقورات زقورة أور قرب «الناصرية» في العراق.

والصعود إلى الجبل يعادل رحلة من رحلات الوجد (الانخطاف الصوفي)[1] إلى مركز العالم، وما أن أخذ الصاعد بتسلق السفح حتى يشعر أنه هجر الحياة الأرضية، وحقق القطيعة معها، ونفذ إلى منطقة الطهارة.

(1) الإنخطاف Extase هو النشوة الدينية أو الشطح. حالة من الهذيان تجتاح أجساد المحتفلين بأسرار باخوس أو ديونيسوس. استخدمتها الإفلاطونية المحدثة لتدل على اللحظة التي يخرج فيها الإنسان عن نفسه، ويكون سببها الإفتتان والانبهار بانبثاق الإلهي فجأة أمامه. وعند الشامان لحظة يرتقي السلم السماوي، أو ينزل إلى دهاليز جهنم الأرضية.

الرعب من التاريخ

تهيمن على منهجية ميرسيا إلياد فكرة أساسية هي أن الحدس الكلي، وليس التحليل هو وحده القادر على فهم الرموز الدينية. إنه «الحدس» الحجر الرومانسي القديم الذي يرميه إلياد في حديقة العقلانيين، حسب عبارة كميل طارو[1]. فالتمييز العقلاني ليس قادراً على إدراك الرمز، لأن العقلانية تقسّم ما يجمعه الحدس المباشر وتفصل بين عناصره، في حين أن الرمز في حدّ ذاته يدلّ، أو يستدعي سلسلة من الحقائق المترابطة التي لا تنفصل أو تستقل إلاّ في ذهن الإنسان الدنيوي.

ويتخذ إلياد موقفاً معارضاً لبعض الأثنولوجيين الذين يتحدثون عن عقلية البدائي بأنها ما قبل المنطق «prélogique» وأن هذه العقلية مشوشة، تخلط الأشياء بعضها ببعض. وينحو إلى الحكم على البدائي بأنه إنسان راءٍ يدرك العلاقات الكلية دون حاجة إلى تحليل. ويضع إلياد الإنسان المعاصر في مرتبة دون مرتبة البدائي بوصفه سجين عقلانية متشددة. وهذا رأي اشتهر به الرومانسيون الذين يؤثرون حدس الإنسان على الإدراك العقلي.

ويحسب إلياد إن تاريخ الأديان مدعو للقيام بدور هام في الحياة الثقافية المعاصرة، وإن الوثائق المدروسة تمكّن مؤرخ الأديان من تعميق معرفته

(1) Camille Tarot: Le symbolique et le sacré : Editions La Découverte. p 95.

بالإنسان التي تسهم في خلق نزعة إنسانوية على الصعيد العالمي. وإذ يدرس التعبيرات الدينية التي تتجلى في ثقافة من الثقافات فهو يتطرق إليها من الداخل، ولا يقتصر على سياقاتها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. والظاهرة الدينية، شأنها شأن كل ظاهرة بشرية، تتصف بشدة التعقيد، لذا يستوجب إدراك كل قيمها وكل دلالاتها، وأن تعالج من زوايا مختلفة.

وسواء شاء مؤرخ الأديان أم أبى فإنه لا يكون قد أنهى عمله إلاّ عندما يعيد بناء شكل من الأشكال الدينية أو يستخلص ظروفه، إذ أن عليه، بالإضافة إلى ذلك، أن يفهم معنى هذا الشكل الديني، أي أن عليه أن يعيّن المواقف والأوضاع التي أدت إلى ظهور أو غلبة صيغة دينية على أخرى، أو إلى جعلها ممكنة في فترة معينة من فترات التاريخ، وأن يسلط الضوء على هذه المواقف والأوضاع.

وإلياد يطلب من مؤرخ الأديان أن يسلّم بأي ظاهرة دينية بأنها ذات قيمة بحدّ ذاتها، كواحدة من إبداعات الفكر البشري، وبما هي إبداع روحي. بيد أنه لا يمكن استيعاب الظاهرة الدينية بمعزل عن تاريخها. أي بمعزل عن سياقها المجتمعي والاقتصادي والثقافي، فلا وجود لظاهرة دينية (خالصة) خارج التاريخ[1].

والتسليم بتاريخية الاختبارات الدينية لا يستتبع كونها قابلة للرد إلى أشكال من السلوكيات غير الدينية، أو اختزالها إلى تاريخ اقتصادي سياسي، ولا بأس بالتذكير أن الإنسان الديني يمثل «الإنسان الكلي».

وليس يكفي في رأي إلياد أن يدرك الباحث معنى الظاهرة الدينية في ثقافة معينة، وأن يعمد إلى فك رموزها، بل يجب أيضاً دراسة تاريخها، أي تفصيل مسارات تغيراتها وتبدلاتها، وصولاً في نهاية الأمر إلى استخلاص مساهمتها في الثقافة بأسرها[2].

(1) ميرسيا إلياد: الحنين إلى الأصول. مصدر سابق، ص 19.

(2) نفسه: ص 20.

هنا يتكامل عند إلياد المنهجان: الظاهراتي، أي دراسة البنى والدلالات. والتاريخي، أي فهم الظاهرة الدينية في سياقها التاريخي، فإذا كان الظواهريون يهتمون بدلالات المعطيات الدينية، فإن المؤرخين يسعون، من ناحيتهم إلى إظهار كيفية استشفاف هذه الدلالات في مختلف المجتمعات، وفي مختلف الفترات التاريخية، وكيف أنها تحوّلت وتبدّلت، واغتنت، أو ذوت على مَرّ التاريخ.

ويعتبر عدد من الدارسين الذين انكبوا على مؤلفات ميرسيا إلياد أن فكرة النماذج الأصلية هي الأساس الذي بنى عليه نظريته عن الدين. وهذا الإلحاف على العودة الدائمة إلى النماذج، أوحى لبعض الباحثين بأن إلياد معادٍ للتاريخ (لا تاريخي) بتأثير من إقامته الطويلة في الهند؛ إذ يضع كل الأديان داخل هذا (البراديغم) النمطي. وحسب تصورهم فإن انفتاح إلياد على التاريخ ليس إلاّ نظرة سطحية، سرعان ما تشكل لحظة تمتصها دورة من دورات العَوْد الأبدي. ودراساته تشهد على حساسيته أمام الوجه التدميري للزمن، وعمق تعاطفه مع الطبيعة، ونُشدانه الدائم العودة إلى الأصول، والخشية من التاريخ.

لكن القضية الأساس التي تشغل فكره، هي أزمة المعنى الوجودي عند الإنسان المعاصر، لا سيما الغربي الذي يعيش انقطاع الأواصر التي كانت تربطه بالعالم القديم. وهذه الأزمة التي ضربت الإنسان الغربي كانت حصيلة سيرورة العقلنة التي تبنّتها المجتمعات الغربية منذ القرن التاسع عشر، وأفضت إلى غياب البُعد المتعالي، والخروج من الدين، وما استتبعه من إبطال صفة القداسة، ومن زعزعة العلاقة بين الإنسان ونفسه، واضطراره إلى إيجاد بدائل جديدة.

والإنسان المعاصر يعدّه إلياد إنساناً دنيوياً لا تربطه بالكون أية عروة، ولا يعلّق حياته على أي مجال ما فوق طبيعي. إنه حصيلة تطور الزمنية الإنسانية التي تعمل من خلال التاريخ. إذ لا ينبثق من أصوله الكونية، بل إنه سجين تاريخه وتاريخ البشر حوله الذين زال من حياتهم وحياته كل أثر لمفارق.

وبتحوّل معنى الزمن والتاريخ غدا المرء المعاصر ينزع أي صفة قدسية من عالمه ونشاطه ومكانه. إن عالمه اليوم عالم متجانس وحيادي لا انقطاع فيه، ولا تفاوت كيفي أو نوعي.

وإذ تقدمت الفتوحات التقنية والكشوفات العلمية، فإنما كان ذلك على حساب فقدان المعنى. ومن الأمثلة العديدة على خلوّ عالم الإنسان من المعنى هو المنزل الذي تحوّل، وفق عبارة المهندس المعاصر الشهير كوربيزيه «Corbisier» إلى «آلة للسكن» على مثال أي تقنية. إنه آلة من جملة الآلات التي لا تحصى والتي تنتجها عامة المجتمعات الصناعية(1).

ومن الممكن إبدال آلة السكن هذه على نحو مطّرد، كما يبدّل المرء دراجته أو ثلاجته أو سيارته. وسلخ صفة القدسية عن المسكن الإنساني جاء جزءاً متكاملاً وتحوّلاً ضخماً، نهضت به المجتمعات الصناعية كمحصّلة لذيوع الفكر العلمي.

والبيت الحديث المثالي في الزمن المعاصر يجب أن يكون قبل كل شيء ذا وظيفة عملية، تسمح لأصحابه بالتمتع بكل وسائل الترفيه والراحة والتسلية للاستعداد للعمل من جديد. فبالنسبة للإنسان المعاصر لا قيمة عنده إلاّ لما هو عملي. في حين أن بناء المنزل لدى المتدين البدائي عمل يفترض فيه اتخاذ سائر الاحتياطات التي تحافظ على قدسيته. إن المسكن في المجتمع التقليدي ولدى المتدين هو مكان مقدس يمثّل صورة عن الخلق الإلهي.

بالنسبة إلى إلياد فإن العودة إلى العالم المعاش هي العودة إلى الكون القدسي، وبهذا المعنى يجب فهم تعريف إلياد بأن الإنسان المتدين إنسان كلي. في حين أن الإنسان الحديث يفتقد إلى البؤرة الثابتة، إلى المركز، وليس لديه دلائل تتيح له أن يعيش ملء وجوده. إنه منعزل عن العالم، وبالنتيجة لا يستطيع أن يعيش إلاّ كشخص مجزّأ. إن ما يميّز الإنسان المعاصر عن الإنسان التقليدي

(1) Mircea Eliade: Sacré et Profane. Idées, Gallimard 1965 p46/47.

هو غياب مرجعية خارجية يستند إليها. فالإنسان الحديث الدنيوي يفكر بذاته ولذاته دون أي تجاوز، أو أي كينونة فوق الوجود المادي مفارقة له، دون نموذج أو مثال «Archétype». وعلى خلاف ذلك، فإن المتدين يحاول أن يسند أقل حركاته وتصرفاته إلى فكرة متعالية خالدة، تكفل فعاليته وتصونها، ومنها الأسطورة التي تنحدر وتتلاشى في عالمنا الحديث الموسوم بالإرادة الفردية، والمقيدة بنظرة إلى التاريخ كمجموعة من الحوادث المتوالية، تحظى كل واحدة منها بالأهمية عينها.

إن الحياة لدى المتدين تجري من حيث إنها تنتسب إلى حياة تعلو على الإنساني، حياة الكون والآلهة. والإنسان الديني الحقيقي، هو من يقلّد الآلهة والأبطال الأسطوريين مؤسسي الحضارات والأسلاف الذين يتحدّر منهم. وهو ليس معطًى، بل يصنع ذاته كلما اقترب من النماذج الإلهية المحفوظة في الأساطير. تاريخه تاريخ المقدس الذي تكشفه الروايات الأسطورية، في حين أن الإنسان الدنيوي ينطوي على التاريخ الإنساني فحسب، دون أن يقلّد أي نموذج إلهي، أو يتقيد بأي تعاليم تبثها أو تتضمنها القصص المقدسة[1].

بفرديته، ينقطع الإنسان الدنيوي عن الأنماط الإلهية، وعن الصور الأساسية لتفسير العالم، وعن البنى الرمزية الدينية. وبرفضه أو نبذه النمط أو النموذج المقدس في تصرفاته، إنما يظن أنه بهذا يتحرّر ويحقق ذاته، لكنه في نظر إلياد يفقد هويته، لأنه ينجز ما يفعله دون الرجوع إلى أي معطًى موجود سابقاً.

كما أن إبطال صفة القداسة عن العديد من المجالات الأساسية بما فيها تجاربه الحيوية والفيزيولوجية، مثل تجربة الجنس أو تجربة الغذاء أو العمل أو اللعب قد حرمت جميع هذه الأعمال من دلالتها الروحية، ومن بُعدها الإنساني.

وإذا كان الموت عند الإنسان التقليدي هو العبور من عالم الدنيا إلى عالم الآخرة، فإنه لدى الإنسان المعاصر فارغ من معناه الديني، وهو يماثل العدم،

---

(1) Ibid p86/87.

ويثير الوساوس والقلق، ومعه يغدو الكون كثيفاً ومعتماً وخامداً وأبكم لا يحمل أي رسالة أو أي رمز.

إلا أن إلياد يفتش تحت طبقة الإلحاد الظاهر، عن سلوكيات دينية أو شبه دينية، في طرائق التسلية وفي اللعب والفنون والمسرح ذي الأصول الدينية (التراجيديات اليونانية) وبعض ظواهر الأدب الروائي (إميل زولا) (أسطورة الأرض ـ الأم في «جرمينال») والرواية البوليسية، وكذلك السينما حيث يواجه البطل الأشرار في عملية تشبه الشعيرة التأهيلية «initiation» في الأديان بحثاً عن الحب والثراء والحكمة.

والإنسان المعاصر ينفعل أحياناً، كالرجل التقليدي المتدين أمام أمكنة محدودة مثل منازل الطفولة وملاعبها، وينبهر بالمدن الجديدة التي يزورها، أو يراها للمرة الأولى، إنها أمكنة «مقدسة» تكشف له حقيقة أخرى غير تلك التي ينتسب إليها، أو يعرفها في حياته اليومية. كذلك الأمر في الاحتفالات والمناسبات الدورية، مثل عيد رأس السنة أو عيد الفصح أو عيد الميلاد. في مثل هذه الأجواء تخرج الطقوس المهمة والمحددة عن نطاق الأيام العادية. لكنّ هذه المواقف والأحوال متعلقة بظروف محدودة. في حين يسعى الإنسان الحالي الدنيوي، وهو المستغرق في التاريخ المدني، أن يدفن الرجل الديني الموجود على عتبات لاوعيه، والمشرّب بالرموز والنماذج الأصلية[1].

ورغم تعاطف إلياد مع الرجل المتدين، فإنه يرى إلى أن الدنيوي يعيش الأزمات الوجودية ذاتها، إلاّ أن الدين يقدم حلولاً لا يمتلكها الدنيوي، وليس معنى هذا أن إلياد يطالب بالتحرر من التقنيات الحديثة وإفرازاتها، أو التخلص من الموروث الإنساني الضخم الذي راكمته هذه التقنيات، إنما السعي إلى إيجاد علائق جديدة تُخرجه من حالة السُبات الروحي التي يغرق فيها[2].

---

(1) Stanislaz Deprez: Mircea Eliade: La philosophie du sacr. Ibid p19.

(2) Ibid p22.

يقابل ميرسيا إلياد بين الإنسان الحديث الذي يعرّف عن نفسه بأنه صانع التاريخ، وإنسان الحضارات التقليدية الذي يقف من التاريخ موقفاً سلبياً. فيرى أن العالم الحديث لم يتبن كليةً التاريخانية Historicisme، بل إن النزاع لمّا يزل قائماً بين المفهوم النموذجي القديم وغير التاريخي، والمفهوم الحديث الذي يندرج في ما بعد الهيغلية. وإلياد يعتقد أن منظور الإنسان المعاصر جعله ينوء تحت وطأة التاريخ الراهن الذي زادت شدّته، وقد سماه «الخوف من التاريخ». أما المفهوم الأسطوري التقليدي فظل مسيطراً على العالم إلى حقبة قريبة جداً، وما زال حتى اليوم يقدّم العزاء للمجتمعات الزراعية التقليدية الأوروبية، إذ لم يُفلح اعتناقها النصرانية بإلغاء نظرية النماذج البدئية التي تحوّل شخصية تاريخية إلى بطل مثالي، والحدث التاريخي إلى مقولة، ولا بإلغاء النظريات الدورية التي بفضلها يجد التاريخ تسويغه، وترتدي فيه الآلام الرازحة تحت هيمنة التاريخ معنًى إسكاتولوجياً[1]. وهكذا تماهى الغزاة البرابرة في مطلع العصر الوسيط بنموذج يأجوج ومأجوج، وأضفيت عليهم حالة أنطولوجية وجودية. وبعد عدة قرون أنزل المسيحيون جنكيزخان منزلة داود الجديد المقدر له أن يحقق نبوءات حزقيال، وبذلك تغدو هذه الآلام والكوارث محتملة ومسوغة كعلامات على إرادة إلهية[2].

وحول مفهوم الزمن الدائري وتجدد التاريخ دورياً (التكرار الأبدي) نجد أنه تسرّب إلى الفلسفة المسيحية في فترة ما، رغم أن الزمن من منظورها شيء

---

(1) الإسكاتولوجيا Eschatologie: هذه الكلمة ذات أصل يوناني «تا إسكاتا» تداولها الباحثون منذ القرن التاسع عشر، وتدور حول الديتونة الأخيرة ونهاية العالم. وتدل على انتظار الآخرة الوشيكة، وعلى معظم التصورات المتعلقة بها. وتكمن فرادة الإسكاتولوجيا المسيحية، في تركيزها على شخص يسوع المسيح الذي يحرّك تاريخ البشر نحو هدفه الذي هو نفسه ومركزه وصانعه. وتمهّد الكوارث الكونية، والمصائب، والإرهاب التاريخي، وانتصار الشر مقدمة لأشراط الساعة التي يجب أن تسبق عودة المسيح. وتشكل هذه العقيدة مفهوماً أساسياً في التقليد الإسلامي. ويصف القرآن بإسهاب المشاهد القيامية العقابية لإنذار الكافرين والظالمين والمتقاعسين عن واجباتهم الدينية.

(2) ميرسيا إلياد: العود الأبدي. ص244.

حقيقي وله معنى الفداء. إنه خط مستقيم يبدأ منذ السقوط الأول حتى الفداءَ النهائي، والتجسيد حدث وحيد، فالمسيح لم يمت من أجل خطايانا إلاّ مرة واحدة إلى الأبد. فهو حدث لا يتكرر، وسياق التاريخ موجّه بحادثة واحدة، كذلك مصير كل واحد منا. لكن رغم رفض آباء الكنيسة لنظرية الدورات والتأثيرات النجمية والعوامل الكونية على مقادير البشر والحوادث التاريخية، لقيت هذه النظرية قبولاً جزئياً لدى أوساط كنسية مثل كليمانت الإسكندري، ولدى جماهير مسيحية غفيرة. وكان القديس توما وروجيه باكون ودانتي يؤمنون بأن الأدوار والأكوار التي تتناوب على تاريخ العالم محكومة بتأثيرات النجوم، ولا فرق أن تكون هذه التأثيرات خاضعة للإرادة الإلهية، أو أن تكون مسخّرة لها، أو أن تكون قوة كامنة في الكون. وقد ظلت هذه العقيدة المزدوجة تسيطر على التفكير الأوروبي حتى القرن السابع عشر، حيث ما برح مذهب الخط المستقيم والمفهوم التقدمي التطوري للتاريخ يترسخان بإطراد، أي بتقدم ليس له نهاية.

وكان لا بدّ من انتظار القرن العشرين حتى نرى بوادر رجوع معين عن الخطية التاريخية، وعودة معينة إلى الاهتمام بنظرية الأدوار، فأعاد الاقتصاد السياسي تشييد المفاهيم الدورية والتقلبات والنوسات المتناوبة. كما اندرجت أسطورة العَوْد الأبدي في أعمال نيتشه، وفي فلسفة التاريخ عند اشبنغلر وتوينبي[1]. وعثر إلياد في أدب إليوت وجيمس جويس على نزعة حنين إلى أسطورة التكرار الأبدي.

ووجدت جميع الفظائع والمآسي مسوّغاتها في مفهوم «الضرورة التاريخية» الهيغلية. ولكن، يتساءل إلياد، ما هو الضروري في التاريخ، وكيف استطاع هيغل أن يعرف ما هو، وكيف يجب أن يتحقق وفقاً لما تحقق؟

كان هيغل يعتقد أنه كان يعرف ماذا يريد «الروح العالمي»، ولكن أطروحة

(1) المصدر نفسه: ص: 249.

الروح العالمي ستقضي في نهاية المطاف قضاءً مبرماً على ما كان يريد هيغل إنقاذه من التاريخ (الحرية البشرية) وهو مفهوم لم يزل يحتفظ عند هيغل بشيء من المفهوم اليهودي ــ المسيحي الذي يقول: «الحدث التاريخ تجلٍّ للروح العالمي»[1]، وهذا ما يقرّب أو ما يوازي بين فلسفة التاريخ عند هيغل، وبين لاهوت التاريخ عند الأنبياء العبرانيين. وهكذا يظل قدر شعب ما بحسب هيغل يحتفظ بما بعد تاريخي، حيث إن كل تاريخ يكشف عن تجلٍّ جديد للروح الكوني أكمل من سابقه.

واحتفظت الماركسية لنفسها بمعنى التاريخ الذي ينبئنا ببنية مترابطة تفضي إلى غاية محددة: القضاء على الخوف من التاريخ، وإرساء السلام بانتظار الطبقة العمالية أو العصر الذهبي الذي تتحدث عنه الإسكاتولوجيات القديمة، أي إعادة تقويم أسطورة «العصر الذهبي» البدائية، مع وضعها حصراً في نهاية التاريخ بدلاً من البداية. وفي الدراما التي تستثيرها وطأة التاريخ، يكشف «المناضل» الماركسي عن شر «ضروري» هو طليعة نصر قريب يوشك أن يضع حداً نهائياً لكل شر في التاريخ[2].

ويسأل إلياد: إن كانت وطأة التاريخ لا تسمح لنا بخلاص ما، كيف يستطيع إنسان اليوم أن يحتمل الكوارث التي يحفل بها التاريخ المعاصر، بدءاً من الهجرات القسرية والمذابح الجماعية، وانتهاء بالقصف النووي، إذا لم يكن له أن يلتمس علامة أو غاية أو مقصداً؟

إن فقدان التاريخ لأي اتجاه، يجعله لعبة عمياء تؤديها قوى اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية ليست غير ناتج «حريات» تفوز بها أقلية، وتمارسها مباشرة على مسرح التاريخ العالمي، وإذا كانت الحال على ما وصفنا، عرفنا كيف استطاعت البشرية في الماضي أن تتحمل عذابات التاريخ الذي كان يُنظر إليها

---

(1) المصدر نفسه: ص: 254.

(2) نفسه: ص: 256.

باعتبارها عقاباً إلهياً. وما كانت هذه العذابات لتُقبل إلاّ لأنه كان لها معنى ما بعد تاريخي تجديداً. ويفضل هذه النظرة استطاع الملايين من الناس أن يتحملوا على مدى القرون، ضغوط التاريخ الكبرى، ولم يقنطوا ولم ينتحروا ولم يسقطوا في الجفاف الروحي الذي تصاحبه دائماً رؤية للتاريخ نسبية أو عدمية. فالفلسفة التاريخية، كما يصفها إلياد، في جميع تنوعاتها وتلونانها من «قدرية نيتشه إلى زمانية هيدغر تبقى فلسفة منزوعة السلاح»[1].

(1) المصدر السابق: ص: 260.

العَـوْد الأبــدي

من المرجّح أن تكون نظرية العود الأبدي، أي التكرار الضروري واللانهائي للدورة الحياتية لكل الأشياء، والتي تبناها نيتشه، ومن ثم ميرسيا إلياد مستوحاة من فلسفة هيراقليطس التي لم تكن هي الرواية الأخيرة لنظرية العود الأبدي، لكنها بالتأكيد الرواية الأهم، ذلك لأن فلسفته قد حققت ما يصبو إليه الإنسان الإغريقي الذي وجد نفسه آنذاك نهباً للصيرورة والزوال[1].

والنظرية تؤمن بانبثاق متجدد أبداً لعالم آخر يولد من الاحتراق الكوني، بعد أن يكون الاحتراق قد أفنى كل شيء. ويذكر ميرسيا إلياد في مقدمة الطبعة الإنكليزية لكتابه «العود الأبدي» أن الكتاب ليس بحثاً في مفهوم العود الأبدي الذي عُرف عند فردريك نيتشه، بل هو متابعة لإيديولوجيا قديمة عن تكرار الطقوس. وينسب إلياد هذه النظرية إلى أفلاطون أكثر منها إلى هيراقليطس. وبالرجوع إلى «طيماوس» وهي المحاورة التي طرح فيها أفلاطون رؤيته الشاملة في الكون والوجود، يثبت الفيلسوف اليوناني أن الكون مصنوع بشكل دائري، وأن لكل واحد من الكواكب السبعة حركته وتأثيره على العالم السفلي. وما أن تتحقق الدورات المختلفة لتلك الكواكب، وتصل إلى تمامها في الزمن عينه،

(1) عدنان فالح: مقدمة لدراسة العود الأبدية للشبيه في فلسفة نيتشه: مجلة الكوفة، السنة الثانية، عدد 3، صيف 2013 ص: 100.

حتى تعود إلى نقطة انطلاقها الأولى في دورة كونية كاملة. ويذكر إلياد أن أفلاطون اقتبس تلك الرؤى من عدة مصادر، أهمها المعتقدات الهندوسية التي كانت شائعة في العالم الإغريقي ـ اللاتيني، خصوصاً ما يتعلق منها بالبدايات الفردوسية[1].

ويقوم مفهوم التكرار عند إلياد باستيحاء الأنطولوجية البدئية المرتكزة على بنية أفلاطونية. ولذا يلقب إلياد أفلاطون بأنه فيلسوف «العقلية البدائية بامتياز». وهذا المفهوم الأنطولوجي البدئي يقوم على محاكاة الشيء أو الفعل أو تكراره نموذجاً أصلياً، أي أن «الحقيقة» لا تُكتسب إلاّ بتكرار نموذج مثالي، وإلا فإنه عارٍ من المعنى. وما من تغيّر إلاّ وهو غير نهائي، والزمان لا يفعل شيئاً غير أنه يتيح للأشياء أن تظهر وأن توجد، فليس له تأثير حاسم على هذا الوجود لأنه هو نفسه ما ينفكّ يولد من جديد[2].

ويلاحظ إلياد أن هيغل الذي يقول بأن التاريخ حر وجديد دائماً ولا يتكرر، يُغفل عن أنه يجري وفقاً لخطط رسمتها «العناية» وأن له نموذجاً، مثلاً أعلى في جدلية الروح نفسها. وفي وجه هذا التاريخ الذي لا يتكرر، يضع هيغل الطبيعة حيث تعيد الأشياء إنتاج نفسها إلى ما لا نهاية.

ويقول إلياد: «إن العبرانيين كانوا أول من كشف عن معنى التاريخ من حيث هو تجلٍّ لله. وهذا المفهوم، كما يجب علينا أن نتوقع، أخذته المسيحية وزادت عليه[3]. وهكذا ظهر إلى النور تحت وطأة التاريخ في قلب شعب إسرائيل تفسير جديد للحوادث التاريخية تؤيده الخبرة المسيحانية[4] والنبوية.

(1) المصدر السابق، ص: 103.
(2) ميرسيا إلياد: العود الأبدي: ص: 160.
(3) نفسه: ص: 185.
(4) المسيحانية Missianisme عقيدة انتظار المسيح مرسلاً من الله، وحاملاً إلى البشرية الخلاص الموعود.

واعتبر شعب إسرائيل الحوادث التاريخية، حضورات فاعلة ليهوه، لكن دون أن يتخلى نهائياً عن المفهوم التقليدي المتعلق بالنماذج البدئية.

وحيث كانت الآلام الفردية والجماعية عند سكان ما بين النهرين، مثلاً، آلاماً محمولة، فلأنها عُزيت إلى الصراع بين القوى الإلهية والشيطانية، أي باعتبارها جزءاً من الدراما الكونية، وكانت الحوادث التاريخية والمحن اليهودية محتملة، لأنها عبّرت عن إرادة يهوه من جهة، ولأنها ضرورية لكي يصل شعب اللّه المختار إلى سلامه النهائي من جهة ثانية.

ويبدو أن التاريخ الإسرائيلي المحكوم مباشرة بإرادة يهوه يشكّل تعاقباً من التجليات الإلهية، سلبية كانت أم إيجابية، لكل منها قيمته الداخلية. صحيح أن جميع الهزائم العسكرية يمكن إرجاعها إلى نموذج بدئي: غضب يهوه، لكنّ كلاً من هذه الهزائم غير قابلة للرجوع أو الارتداد إلاّ بإرادة يهوه، أو بإشارة منه، أي بتدخله في التاريخ[1].

ومع ذلك، لم تفلح النخبة الدينية الإسرائيلية باقتلاع القيم الشرقية التقليدية القديمة. فقد كان العبرانيون يعودون حيناً بعد آخر لعبادة البعليم والعشتاروت. وكانت هذه العبادات تلقى هوًى لدى الطبقات الشعبية خصوصاً الزراعية، لأنها أقرب إلى الحياة التي يعيشونها. وكانت قرابين بني إسرائيل مؤسسة على تجليات إلهية قديمة لا صلة لها إلاّ بدوران الطاقة المقدسة في الكون، وإذا كانت تضحية إبراهيم بابنه إسحاق [= إسماعيل] من حيث الشكل تشبه جميع التضحيات بالمواليد الجدد المعروفة في العالم السامي القديم، إلاّ أن قربان إبراهيم تجاوز العادة أو الطقس الذي كان مفهوماً معناه تماماً، إلى أن يغدو فعل إيمان حيث نفذ إبراهيم طلب الإله، دون أن يدرك معناه، وبذلك أسس خبرة دينية جديدة هي «الإيمان»[2]. فالحادث التاريخي يصبح تجلياً إلهياً

(1) ميرسيا إلياد: العود الأبدي ص: 190.

(2) نفسه: ص: 193 ـ 194.

ينحسر فيه القناع عن الإرادة الإلهية، وعن الصلات «الشخصية» بينه وبين الشعب الذي اختاره. وقد أخذت المسيحية المفهوم نفسه وأغنته، واعتمدته أساساً لفلسفة التاريخ والخبرة الدينية المتمثلة في الإيمان.

كذلك تدل العقيدة المسيحانية التي تنهض على أساس ولادة جديدة نهائية للعالم على موقف معادٍ للتاريخ. وبما أن العبري لم يعد باستطاعته أن يتجاهل التاريخ أو يلغيه دورياً، صار مضطراً لتحمّله على أمل أنه سوف ينقطع نهائياً في لحظة غير مسماة أو محددة. ويُستعاض عن تجدد الخلق دورياً بولادة جديدة «وحيدة» تحدث في ذلك الزمن الآتي الذي سيضع حداً نهائياً للتاريخ.

الأســـطورة

يعرّف ميرسيا إلياد الأسطورة بأنها «واقعة ثقافية بالغة التعقيد يمكننا أن نباشرها ونفسرها من منظورات متعددة يكمل بعضها بعضاً»[1].

والأسطورة تروي تاريخاً مقدساً، حدثاً جرى في الزمن البدائي، الزمن الخيالي، وكيف ظهر إلى الوجود بفضل مآثر اجترحتها الكائنات العليا. ويحدد إلياد الوظيفة الأساسية للأسطورة بالكشف عن نماذج مثالية لجميع الطقوس، وجميع أوجه النشاط البشري المحمّلة بالمعنى، كالغذاء والزواج والعمل والفن والتعليم والحكمة[2]. الأسطورة تقنن عمل البدائي، وتسبغ على أعماله وتصرفاته صفتها الشرعية لتُقبل من الجماعة، عبر احتذائه أصولها، وتتيح له الانتقال من زمنه المتجانس العادي إلى زمن مقدس.

ويضع جورج بلاندييه الأسطورة في مصاف العمل المسرحي الذي يجري في فضاء المقدس، ويسمح بدخول المشاركين في علاقة مع القوى الخارجة عن العالم المألوف، ونظام اتصال معقد، من بين أشكاله الجذب، وهو تقنية عبور تسمح بالاتصال بما وراء الحدود التي فرضت نفسها على الوعي العادي. ومن

(1) ميرسيا إلياد: مظاهر الأسطورة مصدر سابق، ص: 9.

(2) نفسه ص: 12.

زاوية طوبوغرافية معرفية، فالمقدس هو ذلك الفضاء الذي رُسمت فيه دروب معرفة مغايرة متحررة من العقل الأداتي والتأثير الموضوعي في العالم.

وارتكازاً على خلاصات إلياد، يرى بلانديه أن الأسطورة تُحيل إلى حقيقة أساسية مطموسة سمحت بإسناد معنى، ونظّمت بنية العالم الحسي. ونقلت الأسطورة وحواشيها قصص الخلق المتعاقبة منذ نشأة الإنسانية وانتظام الحياة على الأرض، وتشريع الزواج واكتشاف التقنيات. وأسست الأرض (المكان) وقاعدة التصرف (القانون) والآلة (العمل) نظاماً مقدساً لأنه نظام البدايات ومن إنجاز الأسلاف. لكن نظام العالم ليس منيعاً دائماً، وإنما تتجاذبه قوى متنافرة وتعتريه الفوضى، كما يمكن أن تنتشر به النجاسة. ومن هنا تستطيع وحشية النوازع والموت والتقهقر أن تشقّ طريقها إليه. هكذا يُردّ المقدس إلى الوضعيات الحرجة (الأزمات) فيما تمثل عملية التضحية الوسيلة المضادة لذلك التدهور[1].

غير أن الأسطورة لا تُنقل إلى البدائي إلاّ عبر وسيط يروي أحداثها، وبمعنى ما، يشرّع لتقاليدها. ثم لا يلبث أن تتطور مهمته فيمهد لظهور الكهنوت. وهو تطور ضروري في كل المجتمعات، بيد أن تحكّم هذا الوسيط، أو الاحتكام إليه في قواعد التجربة الدينية، وتقنينها اجتماعياً، يؤدي إلى إضعاف بريق الرمز الأصلي الذي تنبعث منه ظاهرة المقدس. الرمز الأولي الممتلىء بذاته، الذي يعلو على الزمانية والمكانية المحددتين، ودور اللاهوت «اعتقال» الرمز أو تجميده في لحظة تجلٍّ محدودة في شكل «هيروفانيا» بوضعها الأساس والأصل.

يشعر إنسان المجتمعات القديمة أنه ملزم لا بتذكر التاريخ الميثولوجي الأسطوري لقبيلته وحسب، وإنما بتحيين (ارتداد وتكرار) قسم كبير منه دورياً. ويعتقد أن ما حدث في الأصل من أفعال قام بها الأبطال والأسلاف، قابل لأن

---

(1) جورج بلانديه: المقدس في منعطف، مصدر سابق ص: 8.

يتكرر بقوة الطقوس، في حين أن الإنسان الحديث لا يؤمن بعودة الزمن إلى الوراء. بينما الأساسي عند الإنسان التقليدي الديني هو أن يعرف الأساطير لأنها تتيح له تفسير العالم وأسلوب وجوده، ومعرفة سر أصل الأشياء. وبعبارة أخرى، لا يتعلم المرء كيف جاءت الأشياء إلى الوجود فحسب، وإنما أين يجدها، وكيف يجعلها تعود إلى الظهور عندما تختفي من خلال عملية التحيين[1].

هكذا نرى «القصة» التي تحكيها الأسطورة تتكون من «معرفة» من طراز باطني مصحوبة بقوة سحرية ـ دينية يكتسبها الفرد أثناء عملية تأهيله وتكريسه. إن معرفة أصل شيء ما تساوي اكتساب قدرة سحرية يسيطر من خلالها عليه، وتجعله يتكاثر ويتخلق من جديد. كذلك لا يمكن للعلاج أن يؤتي مفعوله إلاّ إذا عرف أصله. إن أصل الأدوية وثيق الصلة برواية أصل العالم. وأغلب الأناشيد والتراتيل الطقسية ذات الغرض الشفائي تبدأ بذكر ولادة الكون. ولا يمكن أداء الطقس إذا لم يعرف أصله، أي الأسطورة التي تحكي كيف كان تأثيره في المرة الأولى، على أن تُتلى، أي يُعلن العلم بها. وبتلاوة الأساطير أو «مسرحتها» ـ حسب عبارة بلانديه ـ يُصار إلى استعادة الزمن الأسطوري، ويغدو بذلك متزامناً مع الحوادث التي جرت في ذلك الزمن الأولي، أي بعد أن يتحوّل من الزمن الكرونولوجي إلى الزمن المقدس.

الأسطورة تحكي لنا كيف جاء شيء ما إلى الوجود، وكيف وُضعت قواعد وسنن لمسلك معين أو مؤسسة معينة، أو طريقة معينة لأداء عمل؟ واعتماداً على برونسلاف مالينوفسكي، يحسب إلياد الأسطورة أبعد من أن تكون تلبية لفضول علمي. . . بل هي حكاية تعيد الحياة إلى حقيقة أصلية، وتستجيب لحاجة دينية عميقة، وتطلعات أخلاقية، وواجبات وأوامر على المستوى

(4) ميرسيا إلياد: مظاهر الأسطورة، مصدر سابق ص: 16 ـ 17.

الاجتماعي، بل وحتى متطلبات عملية. وكل أسطورة من أساطير الأصول مسبوقة بالأسطورة الكوزموغونية عن نشأة الكون[1]، ودور أسطورة الأصل أن تفسر لنا كيف وصلنا إلى الوضع الراهن، وأصبحت الأمور على ما هي عليه.

والأسطورة الكوزموغونية، بما هي النموذج المثالي لكل خلق، قادرة على إعانة المرء على أن يبدأ حياته من جديد. إذ بفضل العودة إلى الأصل، يؤمل أن يولد ولادة جديدة، والاعتقاد بأن كل ولادة جديدة إنما تمثّل تكثيفاً رمزياً لولادة الكون والتاريخ والقبيلة، ترمي إلى إدخال المولود طقسياً في الحقيقة القدسية التي ينطوي عليها العالم. والعودة إلى الأصل تنطوي على الاعتقاد بأن الظهور الأول لشيء هو المهم وهو الأساس، لا ظهوراته المتعاقبة. وجميع الطقوس تستهدف العودة إلى الأصل، إلى المنابع الأصلية، أي إلى انبجاس الطاقة والحياة والخصوبة عن خلق العالم. أما الزمن الذي انقضى بين الأصل واللحظة الراهنة فليس زمناً قوياً ولا زمناً هاماً، لهذا السبب لا يؤبه له ويُصار إلى إلغائه.

وعلى النحو الذي كانت تتجدد فيه ولادة الكون عبر طقوسية رأس السنة باعتباره تكراراً رمزياً للكوزموغونيا، فإنه اتخذ عند العبرانيين الصفة التاريخية تدرّجاً. وفي الوقت نفسه ظل يحتفظ بشيء من مغزاه الأول الذي كان يعني في الأصل انتقالاً من العماء إلى الكون. وأصبح يطبق فيما بعد على حوادث تاريخية، كالخروج من مصر، وعبور البحر الأحمر، وغزو بلاد كنعان، والأسْر البابلي، والرجوع من المنفى، وسوى ذلك.

---

(1) الكوزموغونيا Cosmogonie النصوص المقدّسة في جميع الديانات التي تتضمن قصصاً أو أساطير عن نشأة الكون وخلق الإنسان والكائنات، وكيفية استقرار الأرض والسماء والنيّرات. وقد تناولها بعض الشعراء الإغريق بطريقة شعرية تطوّرت خارج كل سياق عبادي. ونسب أفلاطون صنع العالم إلى مادة موجودة مسبقاً وغير متشكّلة. وتخلى أرسطو عن وصف ولادة العالم الذي اعتبره أبدياً. غير أن الرواقيين طوروا كوزموغونيا حلولية تعتبر كل شيء ينبثق من نار إلهية أولية، ويعود إليها وفق دورة متواصلة.

وطقوسية رأس السنة سيناريو أسطوري شائع في مختلف الحضارات التقليدية والحديثة، وتلعب دوراً هاماً يقوم على فكرة «كمال البدايات». وهي تعبير عن خبرة دينية عميقة تغذيها الذكرى الخيالية لفردوس مفقود. وتعبر «البدايات» عامة عن الامتلاء والقوة، في حين أن توالي الزمن يضوي ويضمر وينتهي إلى الهلاك.

ولا بد أن تكون نهاية العالم نهاية جذرية، وما «الإسكاتولوجيا» (نهاية العالم) إلاّ تصور يؤكد هذه الحقيقة: لا يحدث الخلق الجديد إلاّ بعد القضاء نهائياً على هذا العالم. لم يعد الأمر يتعلق بتجديد قوى وهنت عظامها، إنما القضاء على العالم القديم لكي يمكن خلقه من جديد كليةً. إن امتلاك غبطة البدايات تتطلب القضاء على جميع ما كان موجوداً، وتالياً على ما أصابه الانحطاط. إنها الإمكانية الوحيدة إلى الكمال الإلهي[1].

(1) ميرسيا إلياد: مظاهر الأسطورة، مصدر سابق ص: 35.

الطقوسية

البدائي الديني لا يعالج الرموز وتجلياتها معالجة خارجية أو حيادية، إنما هي وسائط أساسية بينه وبين كينونته، تؤسس لفعاليته البشرية والاجتماعية، هي في حقيقة وجوده. إذ ليس ثمة وجود حقيقي له إلاّ عندما يتمثل العالم من خلالها، إنه يترعرع في حقل الرموز، ويتماهى في «هيروفانياتها» كتجارب وجودية، وهذه المماهاة هي في أصل الطقس الديني. والطقوسية لا تنفصل عن الرمزية الأصلية لتكوّن بمعنًى من المعاني «حضوريتها». الطقوسية شكل وحيد لإقامة المقدس في الواقعي، فالمتدين البدائي لا يتأمل موضوعه تأملاً عقلياً أو مجرداً، بل يعايشه وجودياً عبر تكرار شعائري، أي يدمج الصعيد الميتافيزيقي بالصعيد الحياتي. والفعل الديني لدى البدائي (وكل فعلٍ لديه فعلٌ ديني) ليس بذي مدلول، وتالياً ليس حقيقياً أو شرعياً، إلاّ إذا كرر «نموذجه الأصلي» الرمز الأساسي بوساطة الشعيرة، ومرمى هذه التكرارية، هو التأكيد على استواء الحدث أو الفعل.

وأهم الفروقات التي تفصل الإنسان المعاصر وتحديداً اللامتدين، عن الإنسان البدائي الديني، قائمة على أن البدائي يمنح علاقاته وارتباطاته، بل حاجاته العضوية والفيزيولوجية، مثل الغذاء والجنس أبعاداً دينية. فالجسد لدى اللامتدين يبدو له معيار كينونيته، ومن أخص خصوصياته، والمتدين لا يدركه

إلاّ كموقع في مكان أسطوري مؤهل، من خلال مواضع محددة: (فتحات الجسد، الأظفار، الشعر، الأعضاء التناسلية) بالإطلال على المقدس، أو الوصول إليه عبر سلوكيات مخصوصة أو مقننة. «وهكذا جسد يتوزع بحسب أوامر الحقيقة الشعائرية ومتطلباتها، ولا يملك نتيجة ذلك أي استقلال مادي أو دلالة عضوية». كما يقول غوسدورف (أحد المتأثرين بإلياد)[1].

هذا التقنين الشعائري للجسد يتيح الاقتراب من منابع القوة التي تمثلها الحياة، والاندراج في الوجود، والتحرر من الآلية، ومن الصيرورة ومن العدم، ومن المدنس، وهو ما يحوّل الأفعال الفسيولوجية والعضوية إلى قيم روحية.

وفي التراث الإسلامي، نقرأ صورة لمثل هذا الجسد «المفارق» التي تتملك المسلم، عبر احتذاء السُنَّة النبوية في أدق تفاصيل التعامل الجسدي: الطعام والشراب، والانتعال والترجل، والمصافحة، ولبس الثوب، وغسل أعضاء الطهارة، وقصّ الشارب والأظفار، وترجيل الشعر، وحلق الرأس، والسواك، والاكتحال، ونتف الإبط، وحلق العانة، والامتخاط، والاستنجاء، والتيامن والتياسر، وكل ما يضبط قواعد سلوكية الجسد، لا على قاعدة الوقاية الصحية، وهي نظرة علمية متأخرة، إنما على القاعدة الإيمانية، على الأساس الشعائري الذي يحتذي «النموذج الأصلي»[2].

وتبدو شعائرية الجسد غير مقصورة على المجتمعات البدائية أو الدينية، إنما هي معهودة في الأنظمة الاجتماعية العقائدية المغلقة، حيث تفرض سلوكيات جسمانية، وطرائق خاصة في تنظيم الوقت، وتوزيع النشاطات الفردية والجماعية، في إيقاعات محددة، بطريقة تدفع الجسد لإنتاج «قراءة عضوية» للخصائص الاجتماعية، وفق تعبير بيار بورديو[3].

---

(1) Gusdorf: Mythe et Métaphysique: Flammarion 1984. p135.

(2) يجد القارىء أمثلة غزيرة في صحيح مسلم وغيره من كتب «الصحاح».

(3) Pierre Bourdieu: Le sens pratique: Minuit 1980 p134.

الشعائرية إذن ليست لعبة حرة دونما قواعد، أو حركة خالية من المعنى. «لا معناها» هو فقط في ذهن من يقف على مسافة منها.

حاله حال من يرى من بعيد، أو خلف زجاج، حركات وإشارات، وأوضاعاً، لا يدرك مغزاها، ولا يعرف أنها خطوات راقصين، لأنه لا يسمع الموسيقى المنبعثة من الداخل.

والتكرار الطقوسي هو بالضبط هذه الإيقاعية المنغّمة، غير المسموعة إلاّ من الذي يمارسها، وهي التي تمنح الطقس مدلوله. ويعدّ «كونراد لورانز» الطقس شكلاً من أشكال السلوك الحيواني الذي فقد وظيفته البدائية العدوانية أو الإغرائية، ليغدو فيما بعد صورة من صور التواصل الذي يقوم بوظيفة ثلاثية: يزيل الصراعات داخل الجماعة، ويقوي أواصر التآلف والتماسك بين أفرادها، ويعارض الجماعات الأخرى كروح مستقلة وموحدة. وتمثل صلاة الجمعة لدى المسلمين، والحث على إقامتها الوظيفة نفسها، والمتجسدة في تراصّ أجساد المصلين، وتنظيم صفوفهم وتماسكها، وتوحيد حركاتهم في الركوع والسجود.

وكما رأينا عند إلياد سابقاً لا تفهم «الهيروفانيا» إلاّ في ضوء التعدد القيمي للرمز الأصلي. كذلك الطقس بكونه تكراراً لحركات سابقة أو لأحداث مضت، لا يكشف عن فاعليته الوجودية إلاّ بارتباطه «بتاريخ نموذجي». أي بأسطورة تروي أصول الأشياء والأحداث، وكيفية بروزها إلى الوجود.

الأسطورة تؤسس صورة ثابتة للكون، على الإنسان أن يستعيدها ويكررها في كل عمل أو تصرف، ليظل متطابقاً مع الحقائق الأبدية الأزلية. الأسطورة «بذرة» القوانين الحتمية. فكما يخفق أي عمل لا يراعي الضرورة أو الحتمية الطبيعية، كذلك هو شأن البدائي الذي يتعرض لقصاص الآلهة. الأسطورة مرتبطة بالمعرفة الأولى التي يمتلكها المرء عن نفسه وعن محيطه، بل أكثر، إنها بنية هذه المعرفة بالذات. وعند البدائي كما يقول غيسدورف: «لا توجد

صورتان للعالم، أحدهما موضوعية «حقيقية» والأخرى «ذاتية»، إنها قراءة وحيدة للمشهد الطبيعي[1].

لا يتعلق الأمر إذن بمعرفة خارجية مجردة، إنما معرفة أنطولوجية معاشة، فلا يتذكّر البدائي الأحداث فحسب، بل يستعيدها، ولا يعيش في زمن كرونولوجي أُحادي أو خطي، بل في زمن أصلي تكراري. والبدائي في عمله لا يخلق الأشياء، إنما يكرر خلقاً نموذجياً سبق للآلهة أن أوجدته. والذهنية البدائية، ككل ذهنية دينية، ترفض فكرة الوجود على غير مثال، أو الابتداء من غير أصل. فليس من بداية إلاّ البداية المطلقة، أي خلق الكون، العالم موجود كامل غير ناقص، ممتلىء بذاته، من هنا سر قداسته.

إن سيستام الأسطورة مغلق لكنه ليس محدوداً، بل هو مغلق على اكتماله، ولا يحتمل زيادة أو نقصاناً، فيه الجواب الشافي عن كل سؤال، ونموذج كل خلق. باكتماله وانغلاقه، تزداد ثقة المرء بذاته ويتيقن من جدوى فعله ما دام مطابقاً للأصول، ومصنوعاً على مثال سابق.

العمل على غير مثال لا يؤدي إلاّ إلى مزيد من التجريبية والريبية ونمو الشكوك والقلق. وإن فكراً كهذا مفتوحاً على زمن الصيرورة والتحوّلات اللانهائية (وهو فكر القرن العشرين والواحد والعشرين بجدارة) لا يعمل إلاّ على شيوع مصطلحات التجزيئية مقابل التوحّد والكلية، واللاتحديد مقابل الغائية، و«العماء الصاخب» ـ بحسب تعبير إدغار موران[2] ـ مقابل الانتظام، والمواجهة بدل المصالحة والاكتفاء والامتلاء.

ما دامت الآفاق مسدودة أمام كل جديد ومستحدث، فعلى المرء النسْجَ على منوال سابق، واحتذاء الصورة الأساسية النموذجية. بل إجادة هذا الاحتذاء

(1) Gusdorf: Ibid p93.

(2) Edgar Morin: La Méthode 2 Points. 1985. p158.

إلى درجة المطابقة الكاملة. وحيث المرء الأسطوري لا يبتعث جديداً، فهو مضطر إلى الرضوخ لآلية التكرار الشعائري لتثبيت الأشياء والسيطرة عليها وإنمائها وتكثيرها.

حقيقة الأشياء الوجودية إذن، معطاة في الفكر الأسطوري، قبل تجسدها «التاريخي» في الحدث. كذلك السلوك البدائي يتحقق بوصفه سلسلة من الطقوس «المتحيّنة» للسلوك النموذجي في الأسطورة حيال الحقائق الأولية. وإذا كانت «الهيروفانيا» عند إلياد تساعد على «تظهير» الرمز الأصلي، فإن الطقس بما هو عمل أو موقف تاريخي راهن يحاول أيضاً «تظهير» الأسطورة أو التاريخ النموذجي في قلب الحدث الغابر النسبي الذي يمتّ إلى زمان الصيرورة والفساد.

ما دام الفعل «الشعائري» لا يكتسب قوامه أو كثافته الوجودية إلاّ بالنظر إلى علاقته بحقيقة سابقة غير تاريخية وغير تجريبية، فإنه ينحو إلى إلغاء زمانيته الذاتية الخصوصية، إلى إعدام خصوصية تحققه في الزمان العادي، الزمان المدنس، غير الشرعي وغير الحقيقي. فالطقوسية، وإن تحققت في مكان أو زمان محدود، تعكس في سيرورة إنجازها زماناً أولياً أسطورياً، غير قابل للفساد أو الانحطاط. إذ لا تباشر عملاً جديداً يمتّ إلى ذاته وإلى زمنه، إنما تعيد فعلاً نموذجياً بدائياً، مرتبطاً بزمانه الأصلي المقدس، الزمن المؤسس لكل فعل سلوكيةً محددةً. لذا يحاول البدائي في كل تصرفاته وأعماله استعادة الزمن الأسطوري الممتلىء النموذجي، في زرع حقله، وبناء مسكنه أو معبده، كما في غذائه وعلاقاته الجنسية.

إذِ الوجود الحقيقي يبتدىء لحظة اتصال المرء بهذا التاريخ الأولي الجوهري، والاضطلاع بتبعاته.

ينقل إلياد مثلاً، كيف أن المزارعين في منطقة تيمور، اعتادوا ـ بحسب تقاليدهم الأسطورية ـ أن يقضوا ليالي طويلة في الحقول يروون الأساطير الأولى لزراعة الأرز، كي يضمنوا لها نمواً طبيعياً ومحصولاً جيداً.

كذلك يفسّر ميرسيا إلياد كيف أن الاستقرار على الأرض، أو بناء منزل، يتطلب من البدائي قراراً حيوياً. لأن البناء هو اضطلاع بإعادة الخلق، على غرار عمل الآلهة في بداية التكوين. ففي بعض مناطق الهند مثلاً، لا يمكن تشييد منزل قبل أن يُستشار فلكي ليدل على النقطة التي تقع فوق رأس الحية (الكونية) فيغرز البناؤون حجر الأساس.

المنظومة الرمزية

العلاقة بين الرموز وتجلياتها لا يمكن فهمها إلاّ ضمن منظومة رمزية متماسكة ومنهجية. يعمل ميرسيا إلياد على تبيانها مفصّلة في معظم أبحاثه، وبخاصة في «مصنف في تاريخ الأديان»، فالرمز أو تجلياته لا يتضح إلاّ داخل منظومته، والساحرة في بعض المجتمعات البدائية حين تغرز دبوساً في دمية تمثل «المسحور» أو تحرق شعرة من «الضحية»، لا يمكن أن يُجدي عملها (من وجهة نظر أبناء قبيلتها) إلاّ إذا افتُرِض مسبقاً «تواطؤ» أو نظرة ما عند هؤلاء جميعاً، قوامها: أن الأظفار والشعر والأشياء التي يحملها المرء، أو تشكل جزءاً منه أو يقتنيها، تظل محتفظة بأثر منه بعد انفصالها عنه، أي ما يمكن ترجمته بقوانين التشابه الشكلي والرمزي والتناظر الوظيفي. كذلك لا يمكن فهم مغزى أي صلاة، إذا لم يعترف بفاعلية الكلمة، كما يقول مارسيل موس[1].

الرموز إذن ليست علامات تعسفية، معلقة في الفراغ، ليست حرتقات صبيانية يتصف بها عادة «المنطق» البدائي، فالديني بدائياً كان أم متمدناً، يفكر، كما يرى إلياد، بوساطة الرموز. والرموز مهما تكن طبيعتها أو مستواها فهي دائماً متماسكة متعاضدة، حتى في أقصى حالات تدهورها، فلا نكتشف مثلاً

(1) Marcel Mauss : Les formations sociales du sacré: œuvres 1, Edition Minuit p4.

العلاقة بين الطوفان والمعمودية وإراقة الخمر والتطهّر بالماء، والرؤى الأخروية، إلاّ على ضوء رمزية أوسع هي الرمزية المائية.

كذلك كل الرمزيات السماوية والأرضية والنباتية والشمسية والمكانية والزمانية، لا تُفهم إلاّ كأنساق ذات معنى، وليس في تظهير هذه المعاني أي استنتاج أو استنباط أو «تعقيل» أو استخراج تعسفي. إنما تدبّرها يتم عبر «منطق» رمزي.

وإذا كان هناك من يرى في بعض الرموز حرتقة صبيانية، فلأن الأمر عائد، في ما يرى إلياد، إلى أن بعض الرموز والأصح تجلياتها، تتقهقر بفعل الضغوط التاريخية أو غيرها، فتحتجب مدلولاتها الأصلية. وهذا بالفعل جزء لا يتجزأ من جدلية الرمز، ولا تستعيد هذه الرموز كثافتها أو قوامها، إلاّ بإعادة إدراجها في نسقها الأصلي، أو في نسق بديل، أو تُنبذ مخافة أن تخلخل نسقاً مستجداً، يجد فيها، بعد أن فقدت معناها الأصيل، عائقاً دون اكتمال التجربة الدينية الجديدة. فالوثنية وعبّاد الأيقونات مثلاً، لا يمكن تبريرهما كطرازين مقدسين في لحظة امتلاك الشعوب السامية لوحي موسوي، أو الشعوب اليونانية الرومانية لوحي مسيحي، فهما لا يتطابقان مع القدرات الروحية والثقافية في تلك اللحظة. بل إن هكذا عبادات تعوق فاعلية التجربة الجديدة. فهي تحارب بلا هوادة، أو يُعاد تقويمها وتأويلها، لإعادة دمجها في المنظومة الجديدة بوساطة جدل المقدس نفسه، لأن المقدس يتمظهر دوماً من خلال شيء آخر. فالمعبود هو هذا الشيء المغاير، والأمر واحد أكان كائناً سماوياً أم مادياً أم قانوناً أخلاقياً، أم صورةً إلهية أم فكرة. فالفعل الجدلي هو نفسه: ظهور المقدس عبر شيء آخر غيره.

بل إن الدين الحيّ، كما يرى المستشرق «جب»، يحتفظ (بل ربما عليه أن يحتفظ) ببعض الرموز التي تتصل، في الأصل، ببعض الطقوس والعقائد الإحيائية. وقد احترست العقول الدينية الكبيرة من أن تهدم، خلال النمو الديني، تلك الرمزية التي تعيد بعث المركب التخييلي فتنبثق منه الرؤية الدينية الحدسية. ولكن أصحاب هذه العقول يُسبِغون على تلك الرموز تأويلاً جديداً

يغيّر دلالتها الروحية والعقلية، ويبدّلها تبديلاً تاماً، فيسمو بها فوق تراثها الإحيائي. وهذا التمييز المطلوب يقوم بين الذين لا يزال الرمز الإحيائي يحمل في نظرهم ارتباطات إحيائية، أو بين أولئك الذين اكتسب الرمز لديهم دلالة جديدة أسمى. ومن الآراء الخاطئة الافتراض أن كل رمز يحمل دائماً وضرورةً ارتباطاته الأولى، ومن ذلك إجلال الحجر الأسود في الإسلام، وهو رمز إحيائي في الأصل، انتقل إلى الإسلام وأصبح طقساً مرتبطاً بعبادة إله واحد. كما نقلت ذبيحة القداس المسيحية قرابين (الهيكل) والعشاء القدسي الوثني(1).

والمفارقة الجدلية الكامنة داخل المقدس هي التي تتيح هذا الدوران. هذا الانتقال من مستوى إلى آخر، ومن عالم إلى آخر. وحيث أشكال المفارقة نسبية، كان مبدؤها مطلقاً. لذلك تبدو التجربة الدينية لدى إلياد بكاملها، بلا تفريق بين دين بدائي ودين متطور، قائمة على المفارقة في حدث التجسد نفسه، الذي يفسح ببروز كل التجليات، من أكثرها مادية وحسّيةً إلى التجسد الأسمى «اللوغوس» في جسد المسيح. ويرى ميرسيا إلياد في بعض الأديان الهندوسية ذروة هذه المفارقة التي تساوي بين أقصى درجات المادية الوثنية، وأرفع مستويات تجريد الألوهية. إذ هي تستعيد أكثر الرموز حسية لتضعها في صلب نسقها الديني التجريدي، بوصفها مظهراً من مظاهر هذه الألوهية. ويتم هذا الانتقال من مستوى إلى آخر، لا من طريق لاهوتية حذقة، مزودة بتراث فلسفي فحسب، بل أيضاً من خلال تفسير عامي «لاهوت شعبي».

فالمتزهدون الهنود «الفيشنافا» يطلقون على كل أثر مادي كان يعبده الشعب منذ قرون، مثل نبتة تولاسو وأحجار سالاغراما أو تماثيل فيشنو اسم آرسا أي مبجّل، إحدى صفات الإله الأكبر، المطلق، السرمدي. وتمظهره في أثر مادي، عارض ومحدود، لا يلغي في رأي شيعته من الهنود، كينونته

(1) المستشرق جيب: علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي: ترجمة د. عادل العوا، منشورات عويدات 1977. ص: 99.

المطلقة، بل يرون فيه دليلاً على عظمة هذا الإله، وقدرته المطلقة أن يتراءى كيفما شاء، وفي الشكل والصورة التي يريد. وما تباين هذه الأشكال إلاّ الدليل الساطع على لامحدوديتها.

والواقع أن هذه المفارقة بين المحدود واللامحدود، بين المقدّس والمدنّس، تبرز في كل «هيروفانيا» حتى في أكثرها بدائية أو محسوسية. وما عمل لاهوتية لوكاشاريا الهندية المتطورة - وهو عمل كل لاهوت - إلاّ ترجمة مفارقة «الهيروفانيا» القائمة على «أن المقدس يتراءى في الأثر المدنس» بطريقة تأويلية وتقويمية، أي بإعادة دمجها في سيستام ديني[1].

وفعلاً، تظل جدلية المقدس، أي ظهوره في الكائنات والأشياء المادية، موضوعاً أثيراً لدى اللاهوت كما تطور في القرون الوسطى. وكما يبرهن أنه المسألة الأساسية في كل دين.

إن عبادة الهنود المتزهدين للآرسا تكشف بجدارة سِمةً من سمات المنظومة الرمزية. وهي (تزامنية) المعاني في الرمز، أو ما يسميه إلياد (التعدّد القيمي)، وبدون هذه التعددية الآتية من مستويات زمانية ومكانية مختلفة، ومن تحولات «الهيروفانيا» وتنقلاتها من دور إلى آخر، ومن طبقة إلى طبقة؛ بدونها تضمر الرموز وتذوي وتتحول إلى قشرة سميكة قاسية، تعوق مجرى الشعور الديني، في حين أن التعدّد القيمي يضمن حيويتها وتجدّدها عبر تاريخها الطويل.

ومن الرموز التي استفاض في تحليلها ميرسيا إلياد: الرمزيات المائية والشمسية والقمرية والسماوية والحجرية.

(1) Mircea Eliade: Traité d'histoire des religions, Ibid p37.

الرمزية المائية

يتحوّل الماء، العنصر الطبيعي والتركيب العلمي H_2O من ماء للاستهلاك والاستعمال اليومي، إلى رمز ديني ميثولوجي تطهيري. إن مقاربة ميرسيا إلياد لعناصر الطبيعة، ومنها الماء هي مقاربة ميتافيزيقية وأنطولوجية، فماء الحياة وينابيع إعادة الشباب هي نماذج أولية حيث في الماء تكمن الحياة والفتوة والخلود، ولا تدرك قداسة الماء إلاّ من خلال مجموعة متكاملة للرمزية المائية.

وحسب النصوص الهندية (الفيدا والبرانا) فإن الماء الذي يتجاوز دلالته النفعية هو أصل الأشياء والموجودات، كذلك الأمر في الكتاب المقدس (التكوين). وفي الأساطير البابلية يُنظر إلى المياه البدائية متعالقة مع سلسلة من رموز قمرية تجمع حالات مختلفة مثل الولادة والمصير والموت والبعث والنبات والمرأة والخصوبة والخلود والظلمات الكونية التي يخرج منها النور. إن رمزية الماء واحدة في كل الأديان، وفي قلب الرؤية الدورية للزمان الذي تعتقد به الأديان البدائية، والذي يتعارض مع الزمن التطوري. وإلياد ينطلق من الموروث الهندي وافتراضات الرومانسية الألمانية التي تم تجاوزها اليوم، في زعمها أن الهند هي الحضارة الأكثر قدماً وأصالة من حضارات العالم قاطبة، ومنها اقتُبس مفهوم الزمن الدوري وظهورات الكون الدورية، قبل أن تخلخله الرؤية أو الزمن الخطي التطوري ـ المسيحي الذي نزع القداسة عن العالم.

وقد اختار إلياد هذا التصور عن الماء، حسب كميل طارو، لأنه يفتقد إلى الشكل بما يلائم مفهوم المطلق في الفيدنتا Vedanta الهندية، باعتبار المطلق لا يتمظهر بأي صورة، ويتخلى عن أي شكل، وهو فوق كل تصور ومظهر، لأنّ لكل شكل حدوداً ونهاية. وجوهر الإلهي المطلق أنه دون صورة. وإلياد يحاول هنا إعادة توظيف الفيدانتا لامتصاص جميع تجارب الأديان، ووضع الماء في وحدة ميتافيزيقية عليا. فالمطلق اللامتعين يُسمى المقدس، ويحتوي جميع النماذج الأصلية، وإذا كان إلياد ظواهرياً فإن ظواهريته كما يرى طارو، هي في خدمة الأنطولوجيا، «وحقيقة هذه الأنطولوجيا أنها تزدري الزمن»(1).

ترمز المياه إلى الكمون الكلي، هي رحم جميع احتمالات الوجود، نبع كل الأشياء وكل الموجودات، جوهر كل النباتات وإكسير الخلود والبُرء من كل الأمراض والعلل، وحاضنة كل البذور. وتعود إلى المياه كل الأشكال والصور كما كانت في البدء، وتعود إليها في نهاية كل حقبة كونية.

في النشكونية «Cosmogonie» وفي الأسطورة وفي الطقس، والإيقونوغرافيا تحتل المياه الوظيفة نفسها مهما كانت البيئة الثقافية والاجتماعية. إنها مصدر الحياة والمادة الأولية التي تسبق كل شكل، وتحمل كل خلق. الانغمار أو الغرق في المياه ارتكاس إلى ما قبل التشكّل. هو التجدّد الكلي والولادة الجديدة.

تغدو المياه رمز الحياة الغنية بالبذور، تُخصب الأرض والحيوانات والمرأة. وعاء كل كُمون، وهي السائل بامتياز، وتقارن المياه بالقمر، فإيقاع القمر والمياه متوافقان ومتعلقان بالمصير عينه. إنهما يقودان ظهور جميع الأشكال واحتجابها دورياً، ويمنحان المستقبل بنية دورية. ومنذ ما قبل التاريخ يُنظر إلى كوكبة الماء ـ القمر ـ المرأة كدائرة إنسكونية «Anthropocosmique».

(1) Camille Tarot: Le symbolique et le sacré. Ibid p 63.

وفي أوانٍ تعود إلى العصر الحجري الحديث Néolitique رُسمت المياه الجارية على هذا الشكل الذي يشبه الأمواج المتصلة wwww. وفي العصر الحجري القديم «Paléolitique» اتخذت المياه شكل الحلزون الذي يعبر عن الخصوبة المائية والقمرية. وسُجلت على أنصاب نسائية رموز مثل: اللولب والحلزون والمرأة والماء والسمكة التي تعود إلى رمزية الخصوبة المتحققة على كل المستويات الكونية.

ويحذر ميرسيا إلياد من خطورة تفكيك البنية الرمزية المتعددة الوجود والأشكال كوحدة عضوية، يؤدي تفكيك عناصرها وانفصالها عن بعضها إلى تشتتها واضمحلالها، فالرمز يدلّ أو يستحضر سلسلة من الحقائق لا تنفصل ولا تستقل إلاّ في التجربة الدنيوية. ففي اللغة السومرية فإن (a) تعني المياه، وفي الآن نفسه تدل على النطفة والتناسل والحمل. وفي نقوش بلاد ما بين النهرين تمثل صورة الماء والسمكة شعار الخصوبة. وفي جزيرة واكوتا wakuta تروي الأسطورة أن عذراء فقدت عذريتها عندما هطل المطر على جسدها العاري. وعند هنود pima في المكسيك الجديدة أسطورة مماثلة تحكي عن الأرض ـ الأم التي أُخصبت من نقطة ماء هبطت من غيمة في السماء[1].

رغم أن عناصر الرموز المائية متفاوتة زمنياً ومكانياً، إلاّ أنها تشكل بمجموعها ما يسمى البنية المائية. في الميثولوجيا الهندية تتكاثر موضوعات المياه الأولية الأساسية في الخلق حيث يطفو عليها نارايانا Narayana كما يرف يهوه على الماء في بدء الخلق. «وكانت الأرض خربة وخالية، وعلى وجه الغمر ظلمة وروح اللّه يرفّ على وجه المياه» (التكوين فصل 1 آية 2) أما نارايانا فمن سُرّته انبثقت شجرة الحياة. وهذه النشكونية المائية باتت الموضوع السائد في فن الأيقونة والفن الزخرفي الهندي، حيث النبات أو الشجر ينمو من فم أو سُرّة «Yaksa» التي تجسد خصوبة الحياة، أو من حنجرة الوحش البحري ماكارا.

---

(1) Mircea Eliade : Traité d'histoire des religions. Ibid p 167.

المياه التي يطفو عليها نارايانا في غبطة ترمز إلى حال الراحة واللامبالاة، وإلى الليل الكوني حيث ينام. وتأخذ الحياة شكلها الأولي على صورة زهرة اللوتس الشجرة الكونية أو التموّج الكوني أو النسغ. وفي أساطير أخرى أن فيشنو يظهر في تناسخه الثالث بصورة خنزير عملاق يهبط إلى أعماق المياه الأولية، وينتزع الأرض من الهاوية، وهي من أساطير أصل الخلق ذي البنية المحيطية. كما أن النشكونية البابلية عرفت أيضاً هذا الكاوس (السديم المائي، المحيط الأولي حيث ظهر أبسا وتيامات). الأولى تمثل مياه البحر العذب الذي انبثقت عنه الأرض، أما تيامات فهي صورة عن المياه المالحة والمُرّة التي تعيش فيها الوحوش.

والعديد من الشعوب تنظر إلى المياه باعتبارها الأم الأولى، بل إن النساء العاقرات يركعن ويصلين لها لترزقهن ذرية، فهي الرحم الكوني الذي لا ينضب. وكما أن المياه هي المولّد كذلك المطر. وفي الرمزية الجنسية الكونية تعانق السماء الأرض لتخصب بماء المطر، وثمة ينابيع وعيون مشهورة حتى اليوم بأنها محجة النساء العاقرات. والمياه الحية هي مادة سحرية وعلاجية بامتياز، إنها تشفي وتجدد الشباب وتضمن الحياة الأزلية. وثمة ينابيع سماوية يتشكل منها شراب السوما والهاوما السماويان اللذان يمثلان عند الزرادشتيين الحقيقة الميتافيزيقية والدينية. وفي هذه الينابيع السماوية تكمن الحياة والفتوة والخلود. وهي مياه يصعب الدخول أو الوصول إليها إذ يحرسها الأرباب أو الشياطين، وللحصول على مياه الحياة هذه تحتاج إلى سلسلة من التجارب والمحن. وفي أيامنا فإن بعض الأطفال المرضى في فرنسا يغطسون طلباً للشفاء ثلاث مرات في آبار «Cornouaille» المسماة آبار سان ماندرون.

إن الأغلبية من الأساطير الطوفانية تبدو أنها تشكل جزءاً من إيقاع كوني. فالعالم القديم المسكون ببشرية منحطّة غرق في الماء، وبعد فترة من الزمن طفا عالم جديد من السديم المائي أو المتاهة المائية. وفي العديد من القصص المختلفة أن الطوفان هو حصيلة الآثام، أو رغبة إله أن يضع نهاية للبشرية. لكن

معظم الإشارات تدل على أن الآلهة لا تتخذ قرار النهاية إلاّ بسبب الذنوب التي يقترفها هؤلاء البشر.[1]

في الماء كل شيء يذوب، وكل شكل يتفكك ويتفسخ، والغطس (العمادة المسيحية) يعادل على الصعيد الإنساني الموت، وعلى الصعيد الكوني الطوفان الذي يغمر العالم دورياً في المحيط الكوني. المياه تطهّر وتجدد لأنها تمحو التاريخ لتعيده وتصلحه، وآلهة المياه الإيرانية تُكثر من القطعان والخيرات والثراء، وتمنح الحليب للأمهات.

وعادة الاغتسال والوضوء في الديانات جميعها مقدمة ليباشر بوساطتها المتدينون فرائضهم وطقوسهم الدينية، أو التحضير للمس الأشياء المقدسة، أو الدخول إلى المعابد، أو تقديم الأضاحي، أو التطهّر من لمس الميت، أو التكفير عن الذنوب، أو اتقاء الجنون.

والميكانيكية الطقوسية للتجدد بوساطة الماء تفسر تغطيس تماثيل الآلهة في العالم القديم في الأنهار والأحواض.

وهذا الطقس الاحتفالي الديني مكرس عادةً لعبادة الربّات الكبرى للخصوبة والزراعة، وإعادة القوة المنهكة الخامدة ونضوبها إلى سابق عهدها من النشاط، بما يضمن تجدد المحاصيل.

وأبرز رمزية للغطس في الماء هي العمادة المسيحية التي باشرها يوحنا للتخلص من الذنوب، والارتقاء بالنفس إلى صف روح القدس. فهي ليست مختصة بترميم الجسد، وإنما بترميم النفس والتخلص من خطاياها. وبالطبع فإن العمادة على المستوى الرمزي هي الموت والبعث والتجدد، بعد عملية الموت المجازي، قبل أن ينبعث المؤمن كما انبعث المسيح من موته ليمجد الآب.

---

(1) ميرسيا إلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية: مصدر سابق. الجزء الأول: ص: 86 ـ 87.

وينفي إلياد أن تكون فكرة العمادة مقتبسة أو مستوحاة أو مستعارة من أي ديانة أخرى. بل هي تكرّس رمزاً من الرموز الأصلية والكونية التي عرفها الإنسان القديم، ولم يختص بها شعب، أو فئة دون أخرى منذ بدايات التاريخ. بل إن العديد من النصوص التي تركها آباء الكنيسة تترجم رمزية العمادة بأن ترجعها إلى القيم الخلاصية للماء، وإلى فكرة ازدواجية الموت والحياة. ويعتبر ترتليان «Tertullien» العنصر المائي على أنه الأول الذي بُني عليه عرش اللّه، [= «وكان عرشه على الماء» القرآن الكريم، سورة هود، من الآية رقم 7] والذي فضّله على سائر عناصر الكون، إذ عن طريق الماء الذي يغمر المعمّد يموت فيه الإنسان القديم فاسحاً المجال أمام انبثاق الإنسان الجديد الخارج من تحت الماء(1).

واشتهرت المعابد اليونانية والرومانية بمياهها الشفائية التي كانت تجري بجوارها، حيث ينزل العرّافون أو الكهنة إلى الكهف الذي تجري فيه المياه يرتوون من ينبوعه المقدس، ليتمكنوا من الإجابة عن أسئلة المؤمنين، وأحياناً ينظمون إجاباتهم شعراً(2).

وعُثر على بقايا من العبادات المائية في اليونان حتى نهاية الثقافة الهللينية، وكانت تجري احتفالات قرب ينبوع «Hagno» على سطح جبل ليكابوس في أركاديا، لا سيما أوقات الجفاف. ويمكن عدّها من ضمن الطقوس السحرية للاستمطار أو الاستسقاء، حيث يكمن في الينبوع قوة لا تحررها إلاّ طقوس خاصة بسقوط المطر.

ويتحدث هوميروس عن عبادة الأنهار حيث كان الطرواديون يضحّون بحيواناتهم أو يقذفون بخيولهم بين الأمواج للإله بو زيدون.

واشتهر اليونان بعبادة الحوريات وكانت تقام لهنّ طقوس في معظم الينابيع، وعلى ضفاف الأنهار ومجاري المياه وداخل الكهوف الرطبة. وقد

(1) Mircea Eliade : Traité d'histoire des religions: Ibid p 170/172.

(2) Ibid p 175.

منحها الإغريق اسماً وشكلاً إنسانياً أو نصف إنساني. ومن الحوريات كما تقول أساطيرهم من كان يعتني بتربية الأطفال وتعليمهم حتى يصبحوا أبطالاً.

ومن الحيوانات ذات الرموز المائية: التنين والحية والدلفين والقوقعة والحلزون والسمك، وهي تختفي في أعماق المحيط مدفوعة بالقوة القدسية للهوة.

أما التنين فيخترق الغيوم والبحيرات، إنه سيد الصاعقة يخصب الحقول والنساء. والتنين في الثقافات الصينية يمثل مع الحية رمز الحياة الدورية. فالتنين «Ying» يجمع المياه ويوجّه الأمطار لأنه هو نفسه مبدأ الرطوبة. وكان الصينيون في وقت الجفاف يرفعون صورته لاستجلاب المطر. وكان تآلف الثلاثي: التنين ـ الصاعقة ـ الخصوبة معروفاً في النصوص الصينية القديمة. وكانت بعض الروايات تنسب إلى لُعاب التنين بأنه السبب في حمل النساء. ويعتبر الصينيون أن فو ـ هي أحد مؤسسي الحضارة الصينية، وُلد في مياه مستنقع. والتنين هو رمز الإعصار المائي، وعلى صلة مع الإمبراطور، ممثلاً الإيقاعات الكونية وناشراً الخصوبة على الأرض. وعندما تدب الفوضى الكونية أو الاجتماعية، فإن الإمبراطور يقوم بمهام إعادة النظام إلى المجتمع والكون. وعاهل ملكية «Hia» كان يَعْرُجُ إلى السماء في حياته، أو بعد موته على ظهر تنين. وكثير من الملوك والقديسين كما تقول الأسطورة يولدون من حيوان مائي، وبعضهم يُسمى الملك التنين(1).

وتحتل المياه المقدسة عند الساميين الشماليين والكنعانيين والسوريين الزراعيين مكانة سامية، والأرض التي كانت تعتمد في ريّها على الينابيع والأنهار دون تدخل البشر كانت مِلكاً لبعل الإله، فيضفي قدراً من القدسية على كل مصدر للماء الجاري. وحيثما كان يعتقد أن النشاط الإلهي يتجلى في إحياء الأرض، كان الماء الذي يعطيها الخصوبة، ويهب الحياة لسكانها يُعدّ تجسيداً

(1) Ibid p 181.

مباشراً للقدرة الإلهية، بل إن وجود الماء الجاري في حد ذاته كان يضفي قدسية على المكان. وورد في التراث المحلي السوري أن نهر العاصي قد حفره تنين عملاق اختفى بعد ذلك في باطن الأرض عند منبعه[1].

إن المعتقدات العملية والأعراف الدينية المرتبطة بالمياه المقدسة كانت واحدة في كل مكان، كما يقول إلياد، والمبدأ العام الوحيد المشترك بين كل أنماط الأساطير والذي يكمن في أساس العقيدة، هو أن المياه المقدسة كانت مشحونة بالروح والطاقة الإلهية التي أخصبت الجداول وعيون الماء.

وعلى الرغم من أن هذه المياه غالباً ما ترتبط بالمعابد والهياكل والكهانة في ديانة تتعلق بآلهة سماوية، إلاّ أن القدسية التي كانت تُسبغ على البئر المقدسة كانت تتخذ شكلاً يوحي بأن القوة الإلهية المعنية كامنة في المياه نفسها.

أما بالنسبة للعلاقة بين المياه المقدسة والأشجار المقدسة، فلا بد أن نتذكر أن الغابات في معظم نواحي المنطقة السامية لا تتكوّن إلاّ حيثما توافرت المياه الجوفية، وحيثما وجدت الآبار والعيون بجوار الشجر، لذا فإن فكرة وحدة الروح بين المياه والخضرة المحيطة بها تعبّر عن نفسها تلقائياً.

فالمياه التي ترمز إلى المادة الأولى التي خلقت الأشكال، لم تكتسب رمزيتها هذه إلاّ عبر صور متعددة متزامنة، هذه التعددية ليست منفصلة عن حقيقة الرمز الأولي إلاّ في التجربة الاعتيادية (الدنيوية). أما العقل الديني البدائي فيتعامل معها على أنها (كون)، أي وحدة عضوية. فلدى السومريين تدلّ كلمة ماء على النطفة والحبل والذرية والولادة في آن.

والماء (رحِمٌ) كوني تنمو فيه كل البذور، فيصبح مفهوماً وجود أسطورة خلق البشر من إلهة الماء لدى المكسيكيين[2]. كذلك تزدوج السماء والأرض

---

(1) رويرتسون سميث: محاضرات في ديانة الساميين ترجمة عبد الوهاب علوب، مراجعة د. محمد خليفة حسن. المجلس الأعلى للثقافة. القاهرة. ص: 180 ـ 181.

(2) نفسه: ص 197.

(3) Mircea Eliade: Traité d'histoire des religions: Ibid p 168.

في مركب جنسي فتخصب الأرض من معانقة السماء لها، لتولد فكرة الأم الأرضية، خاصة في المجتمعات الزراعية. وتشيع عادة غسل أنصاب آلهة الخصوبة لإحداث المطر.

وبفضل ميزة الماء الامتصاصية، تذوب الأشكال أو تفكك ليعاد ترتيبها أحسن ترتيب، ممهدةً لظهور فكرة البعث والتجدّد عبر المعمودية أي الموت ـ الولادة في الماء. والمسيحية التي أخذت بهذه الفكرة، أغنتها بقيم جديدة، وأصبحت المعمودية واسطة التجدد الروحي، بل هاجس آباء الكنيسة الذين انكبوا على تأويل هذه الرمزية بما يعزز توجههم الروحاني. فكان المسيحي يتوسلها ويكرز بها كما كان يوحنا يكرز بمعمودية التوبة لمغفرة الخطايا (لوقا 3:3). فمعمودية الماء تطهّره من ذنوبه وآثامه، وتجعله جديراً بالاتحاد بيسوع، ويقول بولس في رسالته إلى أهل رومية: «... كل من اعتمد ليسوع المسيح اعتمدنا لموته، فدفنا معه بالمعمودية للموت، حتي كما أقيم المسيح من الأموات يمجد الآب، هكذا نسلك نحن أيضاً... لأنه إن كنا قد صرنا متحدين معه بشبه موته نصير أيضاً بقيامته». (رومية: الإصحاح السادس).

ويرتقي اللاهوت المسيحي برمزية الماء إلى مستوى آخر، حينما يعزو إلى المسيح قوله في إنجيل يوحنا «كل من يشرب من هذا الماء يعطش أيضاً. ولكن من يشرب من الماء الذي أعطيه أنا، فلن يعطش إلى الأبد». يوحنا 4: 13 ـ 14. فالماء الحي المتدفق المقصود في السياق التأويلي، هو الماء النابع من الداخل الذي يغسل قلب الإنسان، أو هو تعاليم الشريعة أو الحكمة. وفي نصوص إنجيلية عديدة يرمز الماء إلى روح الله القادر على أن يحوّل الصحراء بستاناً مزهراً.

وانطلاقاً من رمزية التطهّر الروحي شاعت عند معظم الأديان الغابرة عادة الاغتسال أو الوضوء قبل دخول المعابد، أو تقديم الأضاحي والقرابين.

كذلك ترتبط رمزية الماء بفكرة الطوفان، أي تصور اختفاء الإنسانية في

قعر المياه، وحلول إنسانية جديدة محلها، ثم اختفاء هذه الإنسانية مجدداً وعودة إنسانية أخرى، في حركة دورية هي في صلب مفهوم الزمن الدوري عند الشعوب القديمة.

ورمزية الطوفان، بما تحمله من حركة تكرارية استعادية تشبه في إيقاعها إيقاعاً قمرياً، إنما تتضمن رؤية أشكال الحياة بوصفها صوراً عابرة هشّة. ومثل أي «هيروفانيا» لا تلبث أن تتفتت طاقاتها الخلاقة المبدعة وتنحط قواها (بكونها واقعة تحت وطأة الزمن) إذا لم تتجدّد دورياً تحت المياه[1].

وما هو تحت الأعماق الدفينة ليس موتاً كاملاً، إنما إعادة تأصيل، إعادة تركيب للأصول. وحيث لا انطفاء نهائياً، فلا خلق جديداً، بل خلق متجدّد. ومن مثل الماء الذي يسبق كل خلق قادر على تجديد شباب الإنسانية، قبل أن تذوي وتشيخ؟ ولأن الماء عنصر كوني حيوي بامتياز فقد فضّله الرب في «الكتاب المقدس» على غيره ليضع عرشه عليه. والتعدد القيمي الذي يمتاز به الماء، مثل أي رمز أولي، لم يمنع من ظهور «هيروفانيا» وضيعة، مقارنة بفكرة المعمودية أو الطوفان. مثل عبادة الينابيع والآبار والسبخات المالحة الموصوفة بقدراتها الشفائية. وهذه العبادات ليست بذات بال، عند من لا يدرك أصولها وارتباطاتها بالرمز الأساسي، في حين أنها تبرهن عن استمرارية مدهشة لتعددية الرمز المائي، وقدراته على هذا العدد الهائل من الصور والأشكال.

فلم تستطع الأديان المتطورة اجتثاثها، ولم تنفع كل القرارات التي أصدرتها المجامع الكنسية تحريماً لهذه العبادات، في ردع الفلاحين الأوروبيين المسيحيين، عن تقديم النذور لبعض آلهة الينابيع والبحيرات[2].

وفي الديانة الإسلامية الشعبية ظلت الينابيع والأحواض والآبار والعديد من مصادر المياه، تجذب نحوها طوائف غفيرة من القرويين والبسطاء الذين

---

(1) Ibid p 183.

(2) Ibid:p175.

ينزحون منها الماء، أو يغتسلون فيها، أو يرشونها على أغراضهم، أو يبللون بها قطعاً من أوراق كتبت عليها عبارات وصيغ طلسمية. وبؤرة المياه المقدسة تقع عادةً حول مزارات الأولياء أو قربهم. والمياه هذه في المتخيل الشعبي ذات خواص شفائية كثيرة، وهي ذات قابلية لنقل هذه القدرات العجائبية إلى الزائرين المرضى التماساً لشفاء أجسامهم من الأوجاع والأوصاب أو التئام جروحهم، وإلى كلّ من يصبو إلى حيازة الثروة أو الفوز في أعماله، أو الزواج بمن يحب أو إنجاب الأولاد.

وقداسة المياه أحياناً ناجمة عن الاعتقاد بوجود شرايين خفية في باطن الأرض، تصل ما بين هذه المياه التي يقدسها مثول الأولياء بالقرب منها، ومياه بئر زمزم في مكة، وهو النموذج الأصلي لكلّ الآبار في الإسلام (بئر سيدي داوود أو بئر باروتا في القيروان). وتحوي بعض الأحواض أنواعاً من الأسماك والسلاحف المشبعة بقداسة المكان فيلتقطها الزائرون ويحملونها إلى البيوت التماساً للسعد والحظّ، وتبركاً بها. وغالباً ما يضع سكان جبال أطلس في المغرب الشموع على مداخل المغاور، أو بين شقوق الصخور التي تنبجس منها الينابيع أو تتساقط منها الشلالات (الشرشار في لغة المغاربة) قريباً من مزارات هؤلاء الأولياء.

ونجمت قداسة مياه الفرات عند بعض الشيعة بعد أن قُتل الإمام الحسين، على ضفافه وهو ظمآن.

كذلك تشيع في الذهنية الميتولوجية، أن الينابيع انبثقت من ضربة عصا لأحد الأولياء في موضع ما من الأرض، ويُقام في بعض الأحيان على هذه المصادر المائية بناء، على شكل قبة، تأكيداً لطابعها القدسي. وكما أن ثمة مياهاً محيية مطهّرة لا تغيض أبداً، فهناك أيضاً مياه مشؤومة ومرعبة يتحاشى القوم الاقتراب منها، خشية الأذية من حراسها الأشرار، من الخوافي والجن. وتدلّ الشواهد على مكانة الماء المركزية في الفكر الميثولوجي في شمال أفريقيا والمغرب خاصة. كما تشير إلى بقاء عبادات ذات طقوس مسؤولة عن الخصب

والحياة. وعلى منحدرات السفح الشمالي من غرب جبال الأطلس كانت قبيلة بني مطير خلال القرن التاسع عشر، تعتقد بأن بعض العيون ومجاري المياه لا تخلو من أرواح تسكنها، وكانوا يتحاشون إغضابها كي يسلموا من شرورها، أو يزورونها ويستحمون فيها التماساً للشفاء من الأمراض، أو بهدف إخصاب النساء العاقرات.

إن عبادة المياه كمصدر للشفاء تمثّل استمرارية مثيرة، حسب ميرسيا إلياد، لم تتمكّن أي ثورة دينية من اجتثاثها، لأنها تتغذى من المخيال الشعبي. ومع مجيء الإسلام حلّ الأولياء الصالحون محل الجن والمعبودات القديمة، وظلت هذه المعتقدات الشعبية تتعايش جنباً إلى جنب مع التطبيق الصارم للتعاليم الإسلامية.

الرمزية الشمسية

ظهرت عبادة الشمس في كل أديان المعمورة، لا سيما في العصور التاريخية البطولية، ما خلا مناطق جدّ محدودة. وتناول جيمس فريزر هذه المسألة في إطار بحوثه حول عبادة الطبيعة ملاحظاً بقاء عناصر شمسية في أفريقيا وأستراليا وماليزيا وأميركا. وفي مصر وآسيا وأوروبا القديمة لعبت العبادة الشمسية دوراً هاماً. أما مصر فقد كان لهذه العبادة وزنها الراجح ممثلة بإله الشمس أوزيريس. وتبدو هذه العبادة، كما يقول إلياد، مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالشعوب المتمدنة، والتي بلغت شأواً بعيداً في التنظيم السياسي. فالشمس تهيمن بفضل الملوك والأبطال الأسطوريين والإمبراطوريات. وبناء عليه، فإن ثمة علاقة بين سيادة التجليات الشمسية المقدسة والمصائر التاريخية لهذه الشعوب.

وفي النطاق المتوسطي أضحت الأرباب العليا لبلاد ما بين النهرين تجمع إلى هيبتها الإخصابية هيبة شمسية. وكان مردوك أنصع مثال على ذلك. وهذا الاقتران بين العناصر النباتية والشمسية تظهر بوضوح الدور الاستثنائي الذي يقوم به العاهل على الصعيد الكوني والصعيد الاجتماعي، في جمع وتوزيع «الحياة». وعند الحثيين كان الإله السماوي يتمظهر في الأوقات التاريخية في حالة متقدمة من الصفات والسمات الشمسية «Solarisation» وبالتعالق مع السيادة الكونية ـــ

البيولوجية الإحيائية مزودة بكل العناصر النباتية التي تجعل العاهل ـ الإله ـ الملك شجرة الحياة[1].

وعادة يتميز الرب ـ الشمس بالعنصر الدينامي والتنظيمي، عوضاً عن العنصر التخصيبي الذي تتميز به الآلهة المناخية.

في شرق تيمور وفي الأرخبيل «لاتي» «leti» وسرماتا «Sermata» و«Babar» تعتبر الشمس الإله الأكثر أهمية ويحمل اسم «Upuleso» السيد الشمس أو الإله الشمس، وهو يحتفظ بقواه الإخصابية والحيوية وبخصال من نبله وعظمته الأصيلة. ولا ترسم له صورة البتة، ويُعظّم بشكل مصباح مصنوع من أوراق الكاكاو. وكل الطقوس والتعازيم (الرقى) تتمحور حول الخصوبة الكونية، وتستغرق شهراً كاملاً لضمان المطر وخصوبة الحقول. وبعد هذه الاحتفالات تهبط الشمس حسب عقائد السكان في شجرة تين لتخصب زوجته (لأن الشمس في لغتهم مذكر) وتقدم تحت جذعها الأضاحي من الخنازير والكلاب، وتجري احتفالات أورجية (عربدة) جماعية، وتُقام وجبة طقوسية.

وثمة شعوب تدّعي انتساب سلالتها إلى الشمس، وتترجم بذلك التحوّلات المتتابعة للصفات الشمسية النورانية للكائن الأعلى نحو تحولات الإخصاب. وهذا الإله الإخصابي المتحوّل يحتكر بعض المجتمعات أو العائلات أو الزعماء أو الرؤساء. كما في قبيلة Arunta أرونتا الأسترالية حيث الشمس (وهي مؤنث) تقيم علاقات جنسية مع جميع أفراد القبيلة. وفي الهند تزعم قبيلة Korku أنها ولدت من اقتران الشمس بالقمر. وفي أستراليا تقام هذه العلاقة بين الإنسان والشمس على مستوى التأهيل «Initiation» حيث إن التماهي بين المؤهل والشمس يتم عبر دهن الرأس باللون الأحمر، ويجز شعره ولحيته، قبل أن يتعرّض لموت (رمزي) ويستيقظ في اليوم التالي أثناء شروق الشمس. وهذا الطقس يجعل منه ابن الشمس أو ابن الخالق.

---

(1) Mircea Eliade: Traité d’histoire des religions, Ibid p 118.

والشمس تتقلد وظيفة في نطاق الطقوس الجنائزية، وكل ما يمت بصلة إلى مصير الإنسان الأخروي بعد الموت. حيث تنقل العربة الشمسية أو القارب روح المتوفى إلى إمبراطورية الموت (الظلمة) لتعود مجدداً عند الصباح التالي.

الرمزية القمرية

وحيث إن الشمس تبقى مشابهة لذاتها ومساوية لنفسها دون أن تتحول من حال إلى حال، فالقمر هو على خلاف ذلك؛ كوكب يظهر وينمو، وينخسف ويزول. هو خاضع لقانون الصيرورة الكونية من ولادة وموت. ومثل الإنسان يتعرض القمر إلى مصير محزن، لأن «شيخوخته» مآلها الموت. وخلال ثلاثة أيام تبقى السماء دون قمر. ولكن هذا الموت يستتبعه بعث لقمر جديد. والقمر في ظهوره واختفائه في عالم الظلمة، حسب نشيد بابلي، ثمرة تنمو من تلقاء ذاتها، وتنبعث من مادتها.

وهذه العودة الدائمة للأشكال الأساسية المتحوّلة عبر الزمن تجعل من القمر الكوكب الذي يمثّل بجدارة إيقاع الحياة. وهو بهذا ينظم كل المستويات الكونية التي تُدار بوساطة الحركة الدورية، مثل المياه والأمطار والنبات والخصوبة، وأطوار القمر تكشف للإنسان القديم الزمن العيني المحسوس المتميز عن الزمن الفلكي الذي لم يُكتشف إلاّ فيما بعد. ومنذ العهد الجليدي فإن الفضائل السحرية لأطواره كانت معروفة. وقد اشتُقت منه رموز قمرية دالة على التبدّل الدوري والخصوبة، مثل الحلزون والأفعى والبرق، ونجدها في ثقافات المنطقة الجليدية في سيبيريا.

وفي أيامنا، فإن بعض الشعوب البدوية الرُحّل التي تعيش على الصيد والقطاف لا تستخدم سوى التقويم القمري، كذلك الدين الإسلامي.

ويلاحظ إلياد أن ما يسيطر على جميع المفاهيم الكوزمولوجية القمرية هو العودة الدورية لما كان موجوداً فيما مضى، أي ما يسميه العود الأبدي الذي يكشف عن أنطولوجية غير ملوثة بالزمان والصيرورة. والبدائي حين يمنح الزمان وجهة دائرية، فإنه يثبّت قابليته للرجوع. كل شيء يعود إلى بدايته في كل لحظة، وليس الماضي في هذه الحال غير تصور سابق للمستقبل، ما من حادثة إلاّ وهي قابلة للرجوع.

ولا يوجد أي رمز أو شَعيرة أو أسطورة قمرية لا تتضمن كتلة مترابطة ومتلازمة في الفعل والأداء ضمن المجال الخاص بعلم الكونيات المائية. «فالأصداف البحرية والمحارات والحلزون واللؤلؤ كلها تشارك مشاركة فعالة في الطاقات المركّزة الكامنة في المياه، وفي القمر، وفي المرأة. وهي تؤلف لأسباب مختلفة، رموزاً وشعارات لتلك الطاقات، ونحن نصادف حضوراً للمحارات والأصداف من خلال الطقوس المعمول بها في مجال الزراعة، والطقوس الخاصة بالزواج والطقوس الجنائزية[1].

ولقد كانت اللؤلؤة على سبيل المثال فيما مضى شعاراً للقوة المولّدة ولقوة الإخصاب، أو رمزاً لواقع متعال يتجاوز المحسوس، ولكنها لم تحتفظ في أيامنا هذه إلاّ بقيمة مادية باعتبارها من الأحجار الكريمة. وهذا الأمر يدل على تدهور منزلتها المتواصلة.

في حين أن الرموز القمرية عند الإنسان القديم المتدين مشحونة بكل القوى القمرية المؤثرة على مختلف المستويات الكونية. لكن فعالية الشعيرة التي تُستخدم فيها هذه الرموز تزيد من قوّته وتزوّده بالطاقة الحيوية. كما أن تشابه المحارات والأصداف للفرج الأنثوي أسهم في شيوع الاعتقاد بمزاياها السحرية. وفي الصدفة والمحارة حضور وفعل لقوى خالقة تطلقها رموز الأنوثة بشدة

(1) ميرسيا إلياد: صور ورموز، مصدر سابق ص 169.

بالغة، وكأنها آتية من مَعينٍ لا ينضب. وفي كل مكان، تُعدّ الصَدَفَة البحرية واللؤلؤة والحلزون من شعارات الحب والزواج[1].

ومن الأمور المألوفة، عند قبائل الأزتيك أن يرمز الحلزون إلى الحبل والولادة. كما يُستخدم الصدف والمحارات واللآلىء في العديد من الطقوس الدينية، وفي الاحتفالات ذات الطابع الزراعي، كما في احتفالات التأهيل التي تفضي إلى إلحاق الفتى بالجماعة. وتنسيب الفتيان إلى الجماعة ينطوي على موت الإنسان القديم فيه، وعلى بعث الإنسان الجديد. وبهذا الاعتبار يكون بمقدور الصدفة الدلالة على فعل ولادة روحية جديدة، وعلى بعث يوازي بفعاليته ولادة الجسد[2].

في هذا المجال تفيد المحارات واللآلىء في إخصاب المرأة، وتيسر المخاض والولادة، وتأثيرها كبير في تأمين محصول زراعي وفير. وكما تُستخدم في الممارسات الخاصة بالمآتم. ذلك أن المتوفى لا ينفصل عن الطاقة الكونية التي حكمت حياته. وبموجب ذلك كانت هذه الأصداف واللآلىء تُدفن مع جثة الميت حتى تحفظها من الانحلال. وتنقاد المياه إلى القمر وإلى زمنه الإيقاعي. فآناهيتا ربة المياه الإيرانية هي إلهة القمر، وسين البابلي هو إله القمر الذي ينظّم تساقط الأمطار، وكل الأرباب القمريين يحتفظون بطريقة أو أخرى بالوظائف المائية. والتجليات القمرية تدور حول الموضوعات التالية:

ـ الخصوبة (المياه، النبات، المرأة).

ـ التجدّد الدوري (الأفعى والحيوانات القمرية، الإنسان الجديد الخالد الذي ينجو من الكارثة المائية التي أحدثها القمر ـ الطوفان ـ والموت والإنبعاث التأهيلي).

---

(1) المصدر السابق: ص: 173 ـ 174.

(2) نفسه: ص: 176 ـ 177.

ـ الزمن والمصير (القمر يقيس وينسج المصائر ويربط بين المستويات الكونية المتباينة).

ـ التبدّل والتحوّل من حال إلى حال (النور والظلام، الهلال والبدر، العالم الأعلى والعالم الأسفل، الموت والبذار، الخير والشر).

في كل هذه الموضوعات تهيمن فكرة رئيسة هي الإيقاع الذي يتحقق من خلال توالي النماذج المتناقضة، والذي يشكّل صيرورة الحركة الكونية، مثل الكائن واللاكائن، الظهور والكمون، الحياة والموت.

إن جميع هذه الرموز والتجلّيات والأساطير والطقوس والتعاويذ المتصنفة بالصفات القمرية، تشكل وحدة شمولية في ذهن البدائي. إنها تتواشج مع بعضها البعض، من خلال التشابه والتناظر والمشاركة لتؤلف زمرة أو شبكة كونية واحدة، ونسيجاً شاسعاً تمسك خيوطه، وتنضم لبعضها دون أن يفترق عنها أي خيط. وإذا كنا نبحث عن صيغة واحدة لهذه التجليات القمرية المتعددة، فإننا نقول مع إلياد بأنها تكشف عن حياة تتكرر دورياً، وتشفي غليل الإنسان القديم من خلال التماهي بهذا الكوكب الليلي، في تعطشه إلى بعث حياته بعد الموت من جديد[1].

(1) Mircea Eliade: Traité d'histoire des religions, Ibid p 141.

الرمزية السماوية

وقبل أي تقويم ديني للسماء، فإن هذه الأخيرة تكشف عن تعاليها، أي عن القوة والثبات بمجرد وجودها، وهي موجودة لأنها مرتفعة، لانهائية، قوية.

ومرتفع تعادل قوي بالمعنى الديني للكلمة المشبّعة بالقداسة. والسماء مقر الآلهة السماوية المعروفة بأسماء متعددة، وتعني كلمة «في الأعالي» عند كثير من الشعوب والقبائل البدائية الجذر نفسه لكلمة اللّه، أو الكائن الأعلى السماوي. والسماء تكشف مباشرة عن عليائها وعن قوتها وقداستها. وكما يقول المثل الإفريقي: حيث تكون السماء يمكث الإله. إن التأمل البسيط في القبة السماوية يثير في ذهن الإنسان المتديّن تجربة دينية تكشف عن اللانهائي من خلال العلاء. العلاء الذي يصبح أقرب الصفات إلى اللانهائي والألوهية. وهذا الكشف ليس وليد التأمل، ولا هو عملية منطقية، أو حصيلة التعقّل. إنما هو حدس عميق يتجاوز المحسوس. ويذكر إلياد أن كارل شميت تحدث في مؤلفه الضخم «أصل فكرة الإله» عن وحدانية أولية تقوم على وجود آلهة سماوية، في جميع المجتمعات الإنسانية الأكثر بدائية.

وفي رسالة بعثها مانغوخان المغولي Mangu-khan إلى ملك فرنسا عبّر عن تصور المغول لإلههم السماوي. «في السماء لا يوجد إلاّ إله سرمدي، وفي

الأرض سيد واحد هو جنكيزخان ابن اللّه» وفي خاتم جنكيزخان النقش التالي: «اللّه في السماء وخان في الأرض».

وهذا التصور الملكي الكوني عن الابن أو ممثله في الأرض والإله في السماء، نجده أيضاً عند الصينيين وعند القبائل البولينزيين. السماء تنظم الكون، والعاهل يعيش في رعاية العناية الإلهية. السماء هي الطاقة والقوة والعدالة، والإمبراطور لا يضمن حُسن النظام الاجتماعي فحسب، ولكن أيضاً ازدهار الأرض وتعاقب الإيقاعات الكونية. وإذا ما حدثت كوارث طبيعية، أو انتشرت الأوبئة، فإن العاهل كان يعترف بذنوبه، ويقوم بطقوس التطهّر. لأنه الإنسان الوحيد الذي يمثل النظام الكوني والحارس والرقيب على القوانين. وزمرة السماء ـ الخالق ـ الحاكم هي الكفالة لبقاء النظام الكوني واستمرار الحياة على الأرض. وعند بعض شعوب سيبيريا وآسيا الوسطى، فإن إله السماء ينأى عن الناس بقدر ما يبتعد عن همومهم.

والسماء عند المغول ترى وتسمع الدعاء، ومن خلال الظواهر السماوية يكشفون علامات النظام الكوني، وتدبير الخالق الذي وسع علمه كل شيء[1].

وفي بلاد سومر فإن الإله يسمى Dingir أي المضيء واللامع. والتسمية تحمل دلالة مزدوجة تجمع الإله والسماء معاً. وكما أن الإله آنو «Anu» (في الأصل كلمة هيروغليفية تعني العلو، كما تعني السماء الممطرة) مقره القبة السماوية التي لا تصل إليها مياه الطوفان. ويسمى معبده بيت السماء، ويعتلي العرش مرتدياً حلّة الإمبراطور وصولجانه وعصا الملكية وتاجه. والملك الأرضي يستمد سلطته من آنو مباشرة، لذلك وحدهم الملوك يتضرعون إليه دون سائر الناس. وفي قوانين حمورابي أن من ألقاب آنو السماء أو أبو السموات أو ملك السموات، ومنه تهبط على الأرض المنحة الملكية، وتشكل النجوم سلاحه. وهو بهذا المعنى إله مقاتل (رب الجنود) كما في التوراة ومن صفات

(1) Mircea Eliade: Traité d'histoire des religions, Ibid p 65.

يهوه. وعيده يصادف بداية العام الجديد، أي ذكرى خلق العالم. لكن مع الزمن كُرس هذا العيد لمردوك الإله الأكثر دينامية، قاتل الوحش البحري تيامات الذي صنع العالم من جلده. كذلك ترقّى أونليل ـ بل كإله للعاصفة والمطر والخصوبة وعظّمه أتباعه، أما ترقي الآلهة الأكثر دينامية من غيرها واستبدالها بها، إنما تعبّر عن تطور في ذهنية الشعوب التي تعيش المرحلة الزراعية. ويصعب أن تُختزل الأشكال التاريخية للآلهة السماوية الهندو ـ أوروبية إلى سلسلة من التجليات المناخية. فالآلهة هناك أغنى بكثير وأعمالهم أكثر تعقيداً. فالإله فارونا «Varuna» عِلْمه كلّي، والسماء ملأها عيوناً تتجسس على البشر في الأرض. ونجد ما يماثل ذلك في القرآن ﴿وَأَنَّا لَمَسْنَا ٱلسَّمَآءَ فَوَجَدْنَٰهَا مُلِئَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهُبًا * وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَٰعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَن يَسْتَمِعِ ٱلْـَٔانَ يَجِدْ لَهُۥ شِهَابًا رَّصَدًا﴾ سورة الجن: 8-9. ففارونا يرى كل شيء، ويعرف آثار الطيور واتجاه الرياح، ويدرك أسرار البشر وما تخفي الصدور والأفئدة. وهو حارس القيم والنظام الكوني، لذلك لا يَعْزُبُ عنه مثقال ذرة، ولا يفلت منه مذنب مهما خفي ذنبه، وإليه يتضرع المظلومون. وهو الإله الذي يعقد ويربط، لذلك يظهر فارونا على الدوام ممسكاً بحبل أو رباط. ويمتلك فارونا على وجه الخصوص قوة سحرية تتيح له أن يقيد الناس، عن بُعد، وأن يحلّ وثاقهم أيضاً. وذهب بعض الباحثين إلى شرح اسم فارونا من خلال مقدرته على الربط. وهذه المهارة التي يتمتع بها تجعل منه مالكاً السيادة السحرية على العالم. إن تلك الأربطة التي بحوزته لترمز إلى القوى الروحية التي يحتفظ بها الإله الأعلى، وبها يتأمن النظام العام والعدالة والأمن والإدارة[1]. إنه موضع احترام وتبجيل باعتباره الأكثر اقتداراً والأرفع مقاماً في السماء، الذي يظهر مع الغيوم ومن خلال هزيم الرعد، حيث يدفع مطر السماء لينهمر على الأرض بأعجوبة إلهية[2].

إن فارونا الإله الذي يعرف ويرى كل شيء، ويسيطر على الكون،

---

(1) ميرسيا إلياد: صور ورموز، مصدر سابق: ص: 134.

(2) نفسه: ص 35.

ويهيمن عليه من عليائه، من مكان إقامته في الأفلاك، هو في الوقت عينه حاكم الكون، يعاقب الذين ينتهكون حرمة القانون بالربط والتقييد، أي يقيدهم بقيود المرض والوهن والعجز باعتباره حارساً على النظام الكوني الشامل.

وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار القيمة السحرية الممنوحة إلى الحبال وإلى العقد والأربطة، وإلى الرقى والشعوذة في الطب الشعبي لوجدنا أيضاً في القرآن في سورة الفلق: 8 ﴿وَمِن شَرِّ ٱلنَّفَّٰثَٰتِ فِى ٱلْعُقَدِ﴾ نظيراً لعمل السحر بوساطة العقد والأربطة. حيث يفسر الطبري الآية بأن المقصود شر السواحر اللاتي ينفثن في عقد الخيط، حين يرقين عليها. ولأن ما كان يدور في بلاد الرافدين حسب ميرسيا إلياد لم يتسم بالوضوح، بل انطوى إلى حد بعيد على كثير من الاختلاط والتشويش. يذهب إلى القول بأن عملية «الربط» تضفي مسحة من المهابة السحرية التي تتوق إليها كل الأشكال الدينية[1].

ولا يقتصر إلياد على تعليق عملية الربط بالعقلية السحرية، وإنما أيضاً بالعقلية الدينية على العموم، لا سيما عند العبرانيين حيث تتحدث التوراة عن «حبائل الموت» «أحاطت بي حبائل الموت وأصابتني شدائد» (المزمور 116 ـ 3) وصاحب الأربطة هو يهوه، ويمثّله الأنبياء العبرانيون حاملاً الشباك في يديه من أجل معاقبة الأشقياء «أينما اتجهوا أبسط شركي عليهم، واصطادهم كطيور السماء» (هوشع 7 ـ 12). وللتذكير إنّ التجربة الدينية التي عاناها أيوب تستعيد الصورة ذاتها من أجل التعبير عن جبروت اللّه. يقول أيوب «فاعلموا إذاً أن الله قد عوّجني، ولف عليّ أحبولته» (أيوب 19 ـ 6). ويفسّر ميرسيا إلياد هذا العمل بمصطلحات تستسيغها الأذواق الشائعة والمعاصرة، فيقول بأن الرباط يعبّر عن شرط الكائن البشري بالذات. وفي الواقع إن «خيط الحياة» يرمز في بلدان عديدة إلى قدر الإنسان ومصيره المحتوم.

ويكشف إلياد وراء هذه الرمزية الكثيفة عن أمرين أساسيين:

---

(1) المصدر السابق: ص 151 ـ 152.

- من جهة أولى، على الصعيد الكوني، كما على الصعيد الإنساني كل شيء مربوط مع الكل، من خلال نسيج غير مرئي.
- ومن جهة ثانية، تفيد تلك الرمزية أن بعض الآلهة هي سيدة تلك الخيوط التي تؤلف في نهاية المطاف رباطاً كونياً ضخماً"[1].

وفي هذه المنظورات المختلفة يتبين لإلياد أن في كل مكان يتمثّل هدف الإنسان النهائي في تحرير ذاته، وفي تخليص نفسه من القيود والأربطة. ولقد كان للمعرفة والاطلاع على الحقائق دور أساسي في الخلاص والإنقاذ. ويعرف الإيرانيون أيضاً الإله السماوي الأعلى، وحسب هرودوت فإنهم كانوا يصعدون إلى قمم الجبال ليقدموا الأضاحي لزيوس، ويسميه زرادشت أهورامزدا، وفي الأبستاق السيد العاقل العليم الرائي. ولكن الإصلاح الزرادشتي للديانة الإيرانية جرّد أهورامزدا من كل العناصر الطبيعية.. وفي الدراسات المقارنة يمكن أن نرى في أهورامزدا صورة عن فارونا. وهذه الصفات المتماثلة ذكرها العالم أولدنبرغ منها سيادته وبنيته السماوية، وعدم إمكان خداعه لأنه يرى كل شيء، لا تأخذه سِنَةٌ ولا نوم، ولا تُخفى عليه خافية، وهو الضامن لعدم خرق المواثيق والعهود والنظام، والمعاقب على كل ذنب.

وتظهر قوة يهوه في العاصفة، الرعد صوته والبرق ناره أو سهامه، رب إسرائيل يعلن عن حضوره بالرعد. (خروج 19/16) «وحدث في اليوم الثالث عند الصباح أن كانت رعود وبروق وسحاب كثيف على جبل سيناء، وصوت بوق شديد جداً، فارتعد جميع الذين في المحلة.

يُعرّف هنا اللّه عن نفسه بهذه الصفات المناخية، ويعبّر عن حضوره بالرعود والبروق والعواصف أثناء لقاء النبي موسى به. وهذه التجليات المناخية والسماوية تبرز قبل أي شيء قوته وجبروته، اللّه يهوه هو سيد أوحد لهذا الكون، بمقدوره أن يفعل ما يشاء يحيي ويميت. قوته مطلقة ولا حدود لإرادته.

---

(1) المصدر السابق: ص 166.

هو السيد القدوس الذي لا تضاهيه قوة أخرى، يحسن إلى من يشاء ويغضب على من يشاء، بيده الملك، وهو على كل شيء قدير. وإذا أبرم يهوه عقداً مع شعبه (الإسرائيلي) فإنه حر بعدم الالتزام به. وإذا استمر على عهده فلعطف منه أو رحمة. ويهوه على طول تاريخ إسرائيل يبدو إلهاً سماوياً وإله العاصفة، وهو الخالق والقادر قدرة مطلقة، وهو السيد المطلق ورب الجنود، يبارك ذرية داود، ويملي العهود والشرائع، ويحفظها، ويحاسب عليها من ينتهكها أو يهملها.

والمقدس السماوي هو فعّال في التجربة الدينية من خلال رمزية «العلو» و«الصعود» و«المركز». وفي هذه الرمزية نجد تبديلاً للألوهة التخصيبية بألوهة نورانية دون أن تتبدّل البنية السماوية.

والجبل أقرب إلى السماء، وهذا ما يضفي عليه تقديساً مزدوجاً، حسب إلياد، فهو من ناحية، ينتسب بالرمزية المكانية إلى المتعالي (العلو، العمودي، الارتفاع) ومن ناحية أخرى، هو مجال تجليات مناخية ومقر الآلهة. وفي كل الميثولوجيات (الأساطير) يوجد جبل مقدس يعتبر نقطة التواصل بين السماء والأرض، أي النقطة التي يمر بها محور العالم، المكان المشبع بالقداسة، والموضع الذي يتحقق فيه المرور بين المناطق الكونية. وهو المكان الذي لا يصل إليه الطوفان. وكل ما هو قريب من السماء ينتسب إلى المتعالي، إلى ما فوق الإنساني ويتجاوز العالم الدنيوي المدنس، والشرط الإنساني، إلى عالم الآلهة والقداسة، ويُحسب الموت ارتقاء ومروراً نحو الآخرة. وفي أديان كثيرة يقع العالم الآخر في السماء، وعلى روح الميت أن تتسلق طرقات بين الجبال أو تتسلق شجرة أو حبلاً. والعبارة المعتادة عند الآشوريين لفعل مات هي تعلق بالجبل[1].

كذلك كلمة مضيء تعني الدلالة ذاتها المعبرة عنه، والحاملة للقوى الخلاقة (المطر) إنها تجلٍ للذي لا ينفد، وتتضمن لحظات هذا التجلي كل ما

(1) Mircea Eliade: Traité d'histoire des religions p93.

يمر في الفضاءات والمجالات الكوكبية، مثل الغيوم والعواصف والصواعق. وعموماً فإن الكائنات الإلهية الأسترالية تحتفظ بشكل أو بآخر بأواصر مباشرة ملموسة مع السماء والفضاء المناخي والكوكبي. وتعبّر عن إرادتها التي تتمظهر بالرعود والهواء وقوس قزح والصواعق. وفي إقامتها العابرة على الأرض تعلّم أتباعها كيفية اكتشاف أسرار التأهيل «Initiation» وتأسيس القوانين الاجتماعية والأخلاقية الفاضلة.

ونجد تماثلاً بين تسمية اللّه في المنظور التوحيدي اليهودي وصيادي قبائل السلكنام Selknam الرُحّل في أرض النار الذين يستبدلون اسم إلههم تموكل «Temaukel» باسم آخر هو «So'onh-Kaskan» احترازاً من خطره عند التلفظ باسمه، كما هي حال اليهود عندما يستبدلون يهوا بأدوناي أو العكس. و«So'onh-Kaskan» هو من في السماء، وهو السرمدي العليم الجبار خالق الأجداد الأسطوريين، قبل أن ينسحب إلى ما فوق النجوم. وهو اليوم منعزل عن الناس لا يبالي بأعمال البشر، ولا صورة له أو كهنة أو معابد، بل هو صانع القوانين الأخلاقية، هو القاضي وسيد المصير، ولا توجّه له الصلاة إلاّ في أوقات المحن أو الإصابة بالمرض(1).

وعند الغالبية العظمى من القبائل الأفريقية البدائية لا يلعب الإله السماوي الخالق القوي أي دور هام، إنه بعيد جداً ولا يُستحضر إلاّ في الأزمات. وربما يمهّد إلى آلهة أدنى منه لتخلق الكائنات نيابة عنه.

وغالباً ما يتم التخلي عن الآلهة البعيدة واستبدالها بروح الأجداد. وأرواح الموتى هؤلاء هي التي تلعب دوراً في تنظيم الحياة، وإليها يتوجه العابدون، كما هي حال قبائل «Tshi» تشي الإفريقية حيث الإله ينأى عن الناس، ولا يُقام له أي طقس إلاّ في حالات محدودة(2).

(1) Ibid.p 51.

(2) Ibid.p 55.

وفي الهند شعوب تعبد إلهاً أعلى نُسي مع الزمن وقد تعطّلت قدراته، يقطن السماء ولكن لا ترتفع إليه أي صلاة، وأخرى آلهة غضوب صوتها الرعد والريح صفيرها، وتعاقب من يخرق تعاليمها بالصاعقة. ويعتبر إلياد أن العديد من الديانات البدائية لا تلعب فيها الكائنات السماوية إن وجدت أي دور رئيس، وإنما تطغى الديانة الطوطمية (الأستراليون)، وفي جزر كارولين الغربية يوجد إله سماوي خالق هو «Yelafaz» ولكن الشعب يعظّم الأرواح. وفي أندونيسيا يعتقدون بالفتشية رغم إله يعبدونه يسمى العجوز ويسكن السماء. وفي مالينزيا تسود ديانة المانا «Mana» وما تزال عبادة الإله السماوي باقية حتى اليوم. وبنية الديانة الفيجية هي الإحيائية رغم بقايا العبادة السماوية. وفي أماكن أخرى تنتشر العبادة القمرية النسوية التي حلت محل الإله السماوي الذكري.

وما يستشفه إلياد من إخلاء الآلهة السماوية العليا مكانها لسواها، إنما يتم لتحلّ أشكال أخرى من العبادات المتفاوتة. ولكنّ هذا الإبدال ذو دلالة واحدة، هي الانتقال من المتعالي السلبي الذي يتمتع به الأرباب السماويون إلى الأشكال الأكثر دينامية وفعالية، والسهلة المنال، والثرية بالقيم الميتولوجية. ويقول آخر يحدث هبوط متدرّج للمقدس إلى المحسوس والعيني، على حساب الكائن السماوي النبيل، ولكنه السلبي والبعيد.

وعلى العموم فإن الإله الأكبر يدع مكانه للإله الصانع «Demiurge» الذي ينظّم العالم ويشرف عليه، وينشر الحضارات والصنائع، مع أنه هو نفسه مخلوق ينوب عن اللّه، ويتبعه، وينفّذ ما يملي عليه من أوامر.

وثمة آلهة سـماوية تذوب في شخصيات أو رموز أخرى مثل عناصر الطبيعـة من حيـوان وشـجر وكواكب. ومثل الصاعقة التي هي في الأصـل تجلٍّ من تجليات اللّه وصفاته، وهي سلاح رب السماء في معظم الميتولوجيـات. وقد احتفظت به طقـوس التأهيل الأورفية عند اليونـان، حيث كان من تضربه الصاعقة من إنسـان أو حيوان أو شـيء يتحوّل إلى كائن مقدس،

أو يتشرّب القداسة، مثل شجرة البلوط عند زيوس وجوبيتر. والقداسة التي تضفيها الصاعقة على المصعوقين تنشر فيهم الشعور بالرهبة. ونجد في معظم الأديان في العالم أحجاراً تُسمى أحجار الصاعقة، خصوصاً أحجار Silex الغرانيت التي يبجلها أقوام عديدون. وكل ما يهبط من الطبقات العليا السماوية إنما يتسم بسمة القداسة والطهر، لذلك تُعتبر كل الأحجار النيزكية مشبعة بطاقات عظيمة الشأن.

ولقد كان لتطوّر التعدين واكتشاف المناجم نتائج دينية هامة، فإلى جانب القداسة السماوية المنبعثة من النيازك، باعتبار المعادن الأولية الخام من أصل نيزكي، أصبحت بعد استخدام المناجم محاطة بالقداسة الأرضية. فالمعادن (تنبت) في جوف الأرض والمغاور. والمناجم شبيهة برحم الأرض ـ الأم. والمعادن المستخرجة هي نوع من (الأجنة). إنها تنمو ببطء كما لو كانت تخضع لإيقاع زمني آخر. إنها تنضج في الظلمات الأرضية، وإن استخراجها من جوف الأرض ـ الأم عملية مبتكرة. ومارس عمال المناجم شعائر تطهّرية وأعمالاً طقوسية، مثل: الصيام والتأمل والصلوات. وهذه الشعائرية على تماس مع قداسة عالم ما تحت الأرض. كما صاحب انتقال المعادن لصهرها في الأفران عدداً من الإحتياطات والتابوهات التي تواكب عملية الصهر، بوصف المعادن نوعاً من رحم جديد يكمل فيه المعدن نضجه. أما السبّاك أو الحدّاد فهو سيد النار الذي يسرّع نضوج المعادن.

إن «كسوف اللّه» الذي تكلم عنه مارتن بوبر، وابتعاد اللّه وصمته اللذين يستوليان على بعض اللاهوتيين المعاصرين، كل هذا ليس بالظاهرات الحديثة. ولقد كانت مفارقة الكائن الأعلى دائماً عذراً يسوّغ به الإنسان عدم مبالاته به، حتى حين يظل الناس يتذكرونه، فإن بُعده بُعداً شديداً يبرر كل نوع من أنواع عدم المبالاة. من ذلك مثلاً قبيلة «الغانغ» في أفريقيا الاستوائية التي تقول ببساطة:

اللّه «انزام» فوق والإنسان تحت
اللّه هو اللّه، والإنسان إنسان
كل عند نفسه، كل في بيته.

كذلك ردد جوردانو برونو بتعبيرات لاهوتية حديثة: اللّه، بما هو مطلق، ليس عنده ما يصنعه معنا»[1].

لكن الإله الخالق الذي يبتعد عن العبادة ينتهي إلى النسيان. ونسيان اللّه، مثل مفارقته المطلقة تعبير مرن عن عدم حضوره الديني، أو هو يؤدي النتيجة نفسها عند موته. إن غياب الكائن الأعلى عند إلياد لا يُترجم بإفقار الحياة الدينية، بل على خلاف ذلك، يمكن القول إن الأديان الحقيقية إنما تظهر بعد غيابه، فالأساطير الأكثر ثراء وأشد درامية، والطقوس الأكثر إسرافاً، والأسلاف والأقنعة والآلهة والجمعيات السرية والكُهان والمعابد، كل هذا إنما نلقاه في الثقافات التي يكون فيها الكائن الأعلى إما غائباً، أو مندمجاً مع آلهة أخرى اندماجاً شديداً، لا يعود التعرّف عليه أمراً ممكناً[2].

لكن عندما يختفي الإله الأعلى عن العبادة ويُغيّبه النسيان تظل ذكراه حية لكن مموهة ومنحطّة في الأساطير وتلاوات الشامانيين والعرافين، وفي الرمزية الدينية (مركز العالم، الطيران السحري، الصعود، الرموز السماوية والنورانية، والأساطير الكوزموغونية).

في اقتصاد المقدس يضع ميرسيا إلياد المناطق النجمية والرمزية السماوية والأساطير وشعائر الصعود.. إلخ، بمنزلة الصدارة. والسماء إن بعُدت عنها العبادة واكتنفتها الأسطوريات تظل حاضرة في الحياة الدينية، تترجمها الرمزية السماوية التي تطبع وتدعم بدورها طائفة من الشعائر، ومن الأساطير

---

(1) ميرسيا إلياد: مظاهر الأسطورة. مصدر سابق ص: 93.
(2) نفسه: ص: 95.

والخرافات. وما رمزية «مركز العالم» في ذيوعها الضخم سوى مثل يوضح أهمية هذه الرمزية. إن الاتصال بالسماء يجري في «مركز». وهذا الاتصال يمثّل صورة التعالي النموذجية. إن المقدس السماوي وإن طُرد من الحياة الدينية بالمعنى الصحيح، يظل ناشطاً من خلال الرمزية، فالرمز الديني يحمل رسالته حتى لو لم يُدرك بجملته إدراكاً واعياً، لأن الرمز يخاطب الكائن البشري كله ولا يقتصر على ذكائه وحسب.

رمزية الحجر

وفي رمز أصيل آخر مثل الحجر، نجد مجموعة أشكال وصور (ليست الأوثان إلاّ جزءاً منها) لا يمكن فهمها إلاّ ضمن مقولة المفارقة الأساسية، في نظر إلياد، لمعرفة آلية التفكير الديني. فالناس لا يعبدون الأحجار إلاّ بمقدار ما تمثل لهم شيئاً آخر غير نفسها. ويصدق في ذلك قول الآية في وثنيي الجاهلية ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾[1] وزلف في «لسان العرب» وازدلف وتزلف: دنا منه، وأزلف الشيء: قرّبه «وهو تعبير عربي فصيح عما يقصده ميرسيا إلياد، هنا. وفي مواضع أخرى عن تمظهر «الهيروفانيا»[2].

يوفر الحجر للوعي الديني البدائي، بثباته، وجموده، واستمراريته، ورسوخ كينونته العصية على التغيير وعلى الفساد، طرازاً من الوجود المطلق الذي يشعر البدائي حياله بتجاذب عاطفي، فيبهره برسوخه وديموميته، ويهاب صلابته وحجمه. ولا يوجد أي شيء أكثر استقلالية وامتلاء بالقوة، مثل الصخرة أو الكتلة الغرانيتية الراسخة في الأرض التي أُريد بها خلق مقاومة لقهر الزمن.

وهكذا نفهم فكرة بناء الضرائح للموتى مثلاً (وهي مألوفة في حياتنا) بارتباطها بأصولها الرمزية الأصلية وهي رمزية الحجر. فالحجر لأنه في نظر

(1) سورة الزمر آية 3.

(2) ابن منظور: لسان العرب: دار صادر. بيروت، مجلد: 9 ص: 138.

البدائي رمز الديمومة والثبات، مقارنة مع هشاشة حياة الإنسان، أضحى بجدارة حامياً للحياة ضد الموت، وللجسد ضد الانحلال. أصبح مسكناً يحفظ روح المتوفى ويثبّتها في مكانها، فالأحجار المتميزة شكلاً وحجماً ولوناً مسكونة، على حسب بعض المعتقدات القديمة، بأرواح الأجداد. ومن أشهر أنواعها حجر «المغليت» المعروف عند القبائل الهندية البدائية، وهو من الأحجار الجنائزية. لذا يكثرون من استخدامها في بناء الضرائح أو يضعونه عليها. وفي منطقة كاليدونيا الجديدة، يتحدث الباحث الإناسي لينهارد عن اعتقاد السكان «بأن الأحجار هي روح الأجداد المتجمدة» أو الطواطم القبلية[1]. وكلامه يطابق بصورة مدهشة ما ورد في تراثنا الإسلامي. إذ نقرأ للكلبي، في كتابه «الأصنام» أن أصل «آساف» و«نائلة» (اسمان لصنمين في الجاهلية) بشريّان مُسخا حجرين ووضعا عند الكعبة ليتعظ الناس بهما، فلما طال مكثهما وعُبدت الأصنام، عُبدا معهما. وكان أحدهما بلصق الكعبة، والآخر في موضع زمزم، فنقلت قريش الذي كان بلصق الكعبة إلى الآخر، فكانوا ينحرون ويذبحون عندهما[2]. وإذا كان الكلبي المسلم، والذي ينكر طبعاً عبادة الأصنام، يقصد أن يتعظ المسلمون فلا يقربوا عبادة الأوثان، فروايته، من منظور إناسي جديرة بالتأمل.

وحيث الأحجار منازل تأوي إليها الأرواح يتوجّه العابد إليها لأن قوى روحية ماثلة فيها. وبسبب التعدّد القيمي للرموز وقابليتها للإدماج والتوحيد، تكتسب بعض أنواع من الأحجار، إلى كونها مستقر الروح، مزايا جنسية وإخصابية، مثل أحجار الدولمن والمنهير والمغليت. فنشاهد مثلاً العاقرات في جنوبي الهند يقدّمن إلى أحجار الدولمن أزهاراً وأرزاً مطبوخاً وخشب الصندل كي تهبهن أرواح الأجداد الثاوية فيها ذرية. كذلك يدهنها التجار بالزيت طمعاً بتجارة رابحة. وتُختار هذه الأحجار على شكلها، إذ ترمز صخرة «الدولمن»

(1) Mircea Eliade: Traité d'histoire des religions Ibid p190.

(2) الكلبي: كتاب الأصنام. تحقيق أحمد زكي: الدار القومية: القاهرة 1965، ص 29.

العريضة إلى أشكال أنثوية، «أم» القبيلة عند الآساميين. أما صخرة «المنهير» المتعامدة، فتمثل شكلاً ذكورياً «جد» القبيلة.

ويتفرّع من هذه الصخور والأحجار أنواع تمتّ بصلة إلى المزية الإخصابية، كصخور الحب والزواج والولادة وصحة الأطفال.

وبعض هذه الأحجار والصخور المقدسة تحيط بمزارات الأولياء في جبال الأطلس، وتسمى «الأورمات» أو «الكراكير» أو الأرجام، ويتبرّك بها الزوار، أو تتمدد عليها النساء التماساً لقداستها ونيل حظوة التبرّك منها، ونشداناً لذرية مطلوبة.

وبالقرب من مزار الولي سيدي فتح الله على خليج تونس، صخرة طولها عشرون متراً تتقلب عليها النساء العاقرات الراغبات في الإنجاب خمس عشرة مرة[1]. وقرب قلعة بعلبك في لبنان حجر من الدولمن، يسمى حجر الحُبلى، وربما كان من بقايا أحجار القلعة، تقف عليه النسوة العاقرات طلباً للإنجاب.

والفكرة الأساسية التي من أجلها تُقام مثل هذه الشعائر لإخصاب النساء، إنما يعود الفضل فيها إلى حالات وتصورات عدة منها: مكوث أرواح الأسلاف فيها، أو بفضل شكلها، أو لأصلها ومصدرها. ولكن الفكرة التي تعطي مكانة لهذه الأعمال والسلوكيات السحرية أو الدينية ليست واضحة في أذهان الذين يمارسونها. وأحياناً ربما حُوّرت أو تغيّرت مع الزمن، أو تناساها الناس، بعد تبدّل أو نجاح دين جديد حلّ مكان القديم. وما تزال حتى اليوم آثار ضعيفة لتبجيل الميغليت والدولمن والصخور الإخصابية ماثلة في العقائد الشعبية الأوروبية المسيحية، ويذكر «ماكنزي» أن الفلاحات الآتيات إلى لندن يحتضن أعمدة كاتدرائية سان بول لغاية الإنجاب. ورغم الضغوط الكهنوتية وانتشار زمن العقلانية واللادينية ما يزال الإيمان بفضائلها الإخصابية قائماً حتى يومنا. بل

---

(1) Emile Dermenghem: Le culte des saints dans l'Islam maghrebin, Gallimard, pp141/142.

وُجدت تبريرات إكليريكية حديثة تزعم أن إبقاء الأحجار هذه موضع القداسة، مردّه أن قديساً ما، جلس على هذه الصخرة أو تلك، أو أنّ صليباً عُثر عليه في تلك المواضع.

والحجر المخصّب ليس بالضرورة ذا رمز جنسي، بل إن أنواعاً تنال هذه الحظوة بمقتضى مصدرها السماوي المقدس، إذ يُعتقد أن أحجاراً أصلها نيازك مطفأة، قادرة بسبب «نزولها» من السماء أن تمنح المطر والخصوبة، وفاعلية هذه الأحجار ليست في ذاتها، بل تنتمي إلى مبدأ، أو تجسد رمزاً، أو تترجم أصلاً سماوياً. فهي أمارات لحقيقة روحية أخرى، أو وعاء لوسائط سحرية ليس إلا، وهي وإن كانت في الأديان البدائية بيوتاً لأرواح الأجداد، فقد تحوّلت في الأديان السامية إلى «بيت اللّه» أو «بيت ايل» وهي كذلك لأن ميثاقاً أُبرم في جوارها بين اللّه وشعبه، كما في الديانة اليهودية، أو لأنها موقعاً مفضّلاً للاتصال بالعالم الآخر، عالم الألوهية.

وحسب العهد القديم، فإنّ يعقوب اضطجع على حجرٍ لينام فرأى في حلمه سلماً منصوبةً على الأرض، ورأسها في السماء تنزل الملائكة عليها وتصعد، وفي أعلاها يقف الرب مباركاً يعقوب ونسله. وعندما استيقظ يعقوب أقامَ من الحجر عموداً، وصبّ زيتاً على رأسه ودعا المكان بيت إيل (التكوين 28: 10 ـ 19). ويرى الباحث جان الليغرو في كتابه «الفطر المقدس والصليب» أن اسم يعقوب نفسه يرجع إلى أصل سومريّ بمعنى حجر منتصب أو عمود، ويمثل هذا الحجر بهيئته المنتصبة رمز الطاقة الذكورية الخلاقة. واحتل تقديس مثل هذه الحجارة مكانةً متميزةً في عبادة الإلهة الفيرجية «سيبيل» (الأم الكبرى) في آسيا الصغرى. وكانت عبادة هرمس تقترن بتعظيم أحجار مقدسة، تدعى هيرما. وكانت مواقع كثيرة من الأنصاب الحجرية من الميغليت التي تنتشر من الشطآن الغربية لإنكلترا حتى إيرلندا والدانمارك وإسبانيا مكاناً طقوسياً مفضلاً لتوقيع الرقص الإحتفالي وتقديم الأضاحي، ومركزاً للنشاط الاجتماعي أيضاً.

ووُجدت منهيرات مزينة بصور بشرية بوصفها مقراً لأجساد الموتى، وغالباً ما تعلقت بعقيدة الإخصاب للأشخاص والقطعان والمحاصيل.

ولقد عانت الديانة الموسوية صراعاً لا هوادة فيه ضد خلط الشعب اليهودي بين الأثر المادي والمثول الإلهي فيه، فحرّمت تحريماً مطلقاً أية شُبهة وثنية: «لا تصنعوا لكم أوثاناً ولا تقيموا لكم تمثالاً منحوتاً أو نصباً، ولا تجعلوا في أرضكم حجراً مصوراً لتسجدوا له، لأني أنا الرب إلهكم» (لاويين 26: 1).

يقرأ هذا التجاذب بين التوحيد (التجريد) والوثنية (المحسوس) وهو عند إلياد في صلب الفهم الديني الرمزي، بكونه حواراً بين تاريخية «الهيروفانيا» ومطلقية الرمز. أو بتعبير آخر، قدرة الرمز على إلغاء ذاته واستعادتها. هذا الموقف يدمج لحظتين من التجربة الدينية: من جهة، المفهوم القديم الذي يماهي بين الألوهية ومادتها، فيعبد الأثر الذي هو الشكل، أو موضع مثول الإلهي. ومن جهة ثانية، المفهوم الجديد النخبوي الذي يميز بين «بيت اللّه»، واللّه نفسه كفكرة مطلقة، وإذ أقرت الصفوة الجديدة الاحتفاظ ببعض الآثار المادية التي تمتّ إلى التجربة السابقة، مثل «تابوت العهد»، فإنما تُدرجه، أو بالأحرى تقوّمه مجدداً، في سيستام ديني جديد، ما يمنحه مضموناً مختلفاً. وحسب روبرتسون سميث: فما من إنسان بدائي مهما بلغت بدائيته، يؤمن بأنه يصنع إلهاً جديداً، إذا أقام حجراً مقدساً. بل كان يؤمن بأن الإله يتجلى في الحجر، أو يسكنه، أو يهبه الحياة. أما فكرة رضا اللّه بالتجلي في بناء يقيمه له أتباعه، فيدلّ على قدر من المودّة والثبات في العلاقات بين الإنسان والكائن الذي يعبده. والقاعدة في الديانة السامية، هي أن الرمز المصطنع لا تتمّ إقامته إلاّ في مكان مخصص بالفعل لرموز تدلّ على حضور الإله فيه[1].

كل إصلاح ديني، يقول ميرسيا إلياد، يقوم ضد تدهور التجربة الدينية الأصيلة، ضد الخلط بين تجلي المقدس والمقدس نفسه، بين الدال المادي

---

(1) رويرتسن سميث: محاضرات في ديانة الساميين، مصدر سابق ص: 211.

والمدلول الروحي، بين المدنس والمقدس. ولكي يثمر مثل هذا الإصلاح عليه أن يعدم بعض هذه الدلالات، أو يحوّرها لتطابق المعنى الأصلي، أو ما يظنه كذلك. ولا يلبث الاختلاط أن يعود من جديد، وتحت أشكال أخرى، مستدعياً إصلاحاً آخر، وعودة إلى معنى أصيل، هو على الدوام معنى لا تاريخي، أو ما فوق التاريخ، أو ما يسميه ميرسيا إلياد «الميل إلى النموذج الأصلي». ولا نظن أن إلياد عندما يتحدث عن تقهقر الرموز إنما يبتغي وضع خط بياني، في أعلاه صورة إله خالق، وفي أسفله رموز حسية، باعتبار أن ذروة الخط هي الحلقة الحضارية الأكثر تطوراً، وأسفل الخط هو البدايات التاريخية والثقافية. هكذا ترسيمة تعني أن التطور الديني لا يكتمل إلاّ بتصور هذا الخالق. حين، أن إلياد، ينحو إلى القول بوجود ديانات توحيدية لدى قبائل بدائية محت التطورات اللاحقة آثارها أو شوهتها.

(1) Eliade: Aspects de mytholgie p118.

الأصول الميثولوجية
للديانات التوحيدية

اليهودية

يتناول ميرسيا إلياد في كتابه العمدة «تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية» في مجلداته الثلاثة البنيات الأولية ذات الترسبات الميثولوجية التي ارتكزت عليها الأديان القديمة، ولم تُستثن منها الأديان التوحيدية الأحدث ظهوراً والتي استصلحت الاقتصاد الروحي، وعملت على إعطائه بُعداً مسكونياً عالمياً. وأضفت على الإله الوحيد المتعالي هيبة تليق بنفوذه المطلق على الكون وسعة علمه وجبروته. ويبدأ إلياد بالطبع مع اليهودية ومع سفر التكوين الذي يرسم صورة للمحيط الأولي الذي يرفرف فوقه إله خالق. وبهذا يستعيد الدين اليهودي فكرة الإله الطائر فوق الهوة المائية أو الغَمْر. والطائر إحدى الصور القديمة للنفس، والعماء الذي سبق الخلق ليس مشخصاً مثل «تيامات» التي غُلبت في معركة نشكونية، إنما تم الأمر عن طريق الكلمة الخالقة التي ذكرها اللاهوت الفرعوني من قبل.

ويرى إلياد أن العبرانيين لم يهتموا بتاريخ الأصول بقدر اهتمامهم بعلاقتهم مع الإله الذي توّج العمل الكوني بخلق الإنسان[1]. وقد قولب يهوه الإنسان من صلصال وأحياه بالنفخ (نسمة الحياة) في أنفه، واستلّ أحد أضلاع آدم وصنع

---

(1) ميرسيا إلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية: الجزء الأول. ص 204.

منها حواء المرأة الأولى. وفكرة خلق الإنسان الأول من الصلصال كانت مألوفة في سومر، وفي مصر القديمة واليونان.

كما استعارت التوراة أسطورة الجنة الأصلية المسكونة مِن قبلُ من ثقافات بلاد ما بين النهرين والبحر المتوسط. لكن فكرة جديدة غير معروفة عبّرت عنها قصة قطف التفاحة التي حرّم يهوه على آدم أكلها، هي القيمة الوجودية للمعرفة، وبعبارات إلياد: «إن العلم يستطيع التغيير الجذري لبنية الوجود البشري»[1]. والحية في «التكوين» نجحت بدورها كحارس ورمز للحياة والفتوة. أما سقوط آدم فأُعيد تفسيره كمعصية خذلت طموحه برغبة التشبّه باللّه، وهو أكبز ذنب يمكن لمخلوق أن يرتكبه ضد خالقه؛ «لقد كانت تلك هي الخطيئة الأصلية، وهي فكرة ضخمة بالنتائج بالنسبة للاهوت العبري واللاهوت المسيحي»[2]. وغدت هذه السقطة منبع كل الآلام التي تكبّل البشرية. ويفسر إلياد قتل قايين المزارع لأخيه قابيل الراعي بأنه تعارض بين المزارعين والرعاة، ويعكس هذا التقليد المحفوظ في القصة التوراتية الوجود البسيط للرعاة الرُّحّل، والوقوف ضد المزارعين وسكان المدن المستقرين.

والحدث الأكثر اعتباراً لهذا العصر كان الطوفان، والقصة التوراتية تُظهر العديد من العناصر المشتركة مع الطوفان المروي في ملحمة جلجامش وأساطير الطوفان منتشرة جداً، وهي ترتكز على الرمزية نفسها، أي على ضرورة التدمير الجذري لعالَم وبشريةٍ فاسدة، وذلك بإعادة خلقها، أي إعادة الاستقامة الأولية لها[3]. وينيطُ إلياد سبب الطوفان إلى فقدان النقاء الأخلاقي، وغياب الطاعة التي تستبق القانون أو الشريعة التي ستُكشف للنبي موسى في ما بعد.

ويشير إلى أنه رغم العمل الطويل والمعقّد من اختيار وحذف وتقويم مواد

(1) المصدر السابق: ص: 207.
(2) نفسه: ص: 208.
(3) نفسه: ص: 211.

قديمة جداً موروثة ومستعارة، فإن المحررين المتأخرين لسفر التكوين قد حافظوا على كل ميتولوجيا النماذج التقليدية بدءاً من النشكونية، وخلق الإنسان والوجود الفردوسي، ومأساة السقوط ونتائجه القدرية، إلى الانحطاط الأصلي الفاحش الذي أوجب الطوفان وتشتت البشرية، وضياع الوحدة اللغوية. وهذه الصورة الميتولوجية تشكل تاريخاً مقدساً نموذجياً لتفسير أصل العالم والشرط البشري الراهن[1]. ويردّ إلياد على إصرار البعض من الباحثين على أن الدين الإسرائيلي لم يخترع أي أسطورة، بالقول أن عملية الانتقاء تعادل انبعاث أسطورة جديدة.

ويعتقد أن عالماً دينياً جديداً حدث مع مجيء النبي إبراهيم (ابرام)، وتدوين سيرة إبراهيم برأي إلياد جاء بعد قرون من الحدث الذي ترويه التوراة. وما يميز هذا الفصل هو انكشاف الإله لكائن بشري، وقد أفضى إلى نموذج جديد للتجربة الدينية اسمها «الإيمان الإبراهيمي».

ويقف إلياد من وجود الآباء البطاركة موقف المشكك بوجودهم التاريخي، وإن كان أحياناً ينحو مع بعض الاكتشافات الأثرية حول الموضوع إلى قبول جزئي. ومع ذلك يرفض أن تكون الفصول من 11 إلى 50 من سفر التكوين وثائق تحمل قيمة تاريخية. وإله البطاركة لم يرتبط بمعبد وإنما بجمع من الرجال الرحّل يرافقهم ويحميهم، ويرتبط معهم بعهود ومواثيق. ويقارن إلياد بين الممارسات الرعوية العائدة لعرب قبل الإسلام وممارسات الآباء البطاركة، الذين كانوا يقدمون الأضاحي ويرفعون الحجارة ويمسحونها بالزيت. ولم تكن الأضحية الدموية عند العرب تُحرق بل تؤكل. وكان العرب الرُحّل يحتفلون بها في الشهر الأول من الربيع لضمان نمو القطيع. ويرجح إلياد أن يكون أجداد إسرائيل الرعاة نصف الرحّل قد احتفلوا بعيد مشابه[2]. ووجد أن النص على

(1) المصدر السابق: ص: 212.

(2) نفسه: ص230 الهامش.

المجرقة الهولوكوست الذي تردد ست مرات مستعار من الكنعانيين بعد استقرارهم، ويخالف الباحثين الإناسيين الذين فهموا من التضحية بالابن البكر (إسحاق = اسماعيل) أنها شعيرة شائعة لدى العديد من الأديان. ويعتقد أن هذه الشعيرة لم تُعرف إلاّ في فترة متأخرة، ولم تكن شائعة بين الإسرائيليين. وإذا كان أولئك الذين يقدمون بواكيرهم لآلهتهم يضعون في اعتبارهم المعنى والقوة السحرية ـ الدينية لهذه الشعيرة، فإن تصرّف إبراهيم كان خضوعاً وإيماناً بأن الرب وحده كان يعرف المعنى والقيمة لحركته التي لم تتميز عند الآخرين عن الجريمة[1].

أفرغ النقد التاريخي والديني جهده لفصل العناصر المحتملة تاريخياً لهذه القصص التوراتية المروية في سفر التكوين 46 ـ 50 من الكتلة المتراكمة من الزيادات والرسوبيات الأسطورية والفولكلورية، إضافة إلى الحفريات المتعلقة بالتاريخ السياسي لمنطقة الهلال الخصيب والكنعانيين والمصريين لإعادة تكوين التاريخ لمختلف الجماعات العبرانية. ولم يتخذ إلياد موقفاً من صحة هذه الوثائق، لكنه لا يشك بحقيقة شخصية النبي موسى، إنما يصفها بأنها غير واضحة. إذ احتذى كُتّاب السيرة النماذج المعروفة عن الأبطال الأسطوريين مثل سرجون الآكادي، وروميلوس، وسيروس وغيرهم من بناة الحضارة. ولا يستبعد أن يكون موسى قد عرف الإصلاح الديني لأخناتون (1375 ـ 1350 ق.م.) الذي أبدل عقيدة آمون بالتوحيد الشمسي لآتون، وبين يهوه وآتون ثمة تشابه في إعلانهما وجود إله واحد خلق الكون.

ويبدو الخروج من مصر حدثاً تاريخياً، لكنه يتعلق بجماعة فقط من العبرانيين وليس الشعب كافة. وقد وُضع الخروج على علاقة مع احتفال عيد الفصح كشعيرة متوافقة مع عيد رعوي في الربيع، هو في أصل التدين البدئي، ونموذج الانبعاث الدوري. والأمر المتميز للتوحيد اليهودي، هو تحوّل البنيات

(1) المصدر السابق: ص 217.

الدينية من نموذج كوني إلى حدث من التاريخ المقدس، ستأخذ به المسيحية في ما بعد. ويعيدنا ظهور الرب لموسى في جبل حوريب [= في شبه جزيرة سيناء] كشعلة نار تنبثق من وسط عليقة، إلى عبادة الأشجار في القصص البطريركية الأبوية التي كان يقدسها الكنعانيون.

أما العلاقات بين الإله والشعب اليهودي فقد تغيرت، ولم يعد الكلام مطلقاً عن رب الأب أو الأجداد، إنما عن شعب يهوه كاختيار إلهي.

وقد استعار يهوه من إيل البنية الكونية، وأخذ منه لقب الملك، وأخذت اليهودية أيضاً فكرة اللطف الإلهي. وبصفته الحربية تحدد دور الإله الأب كحام للمؤمنين.

تعكس الوصايا العشر، حسب إلياد، الروحية اليهودية البدائية، وأول وصية منها (لا يكن لك آلهة أخرى غيري) يفسرها على أنها خرق لمبدأ التوحيد الصارم الذي تدعيه اليهودية، وإقرار بوجود آلهة أخرى منافسة ليهوه الغيور، حيث يقول عن ذاته بأنه (أنا الرب إلهك إله غيور) وطلب الطاعة المطلقة لشخصه استتبع تحريم أي تجسيم له كي لا تظهر مزاياه أو عيوبه البشرية. إنه يضفي على نفسه تنزيه ربوبيته المختلفة عن خلائقه، والطاعة المطلقة له رغبةً بكمالٍ وطهارةٍ مطلقين، وكأنه، حسب إلياد، أحد الطغاة الشرقيين.

ويفاجئنا ميرسيا إلياد باستعارة اليهود من العرب ما قبل الإسلام العديد من الطقوس أو الاعتقادات، ومنها خيمة الاجتماع وتابوت العهد. ويرجّح إلياد أن يكون هذا التقليد مستوحًى من الهوادج التي كانت تُحمل بها الأصنام، ويختصر إلياد علاقة موسى بيهوه بأنها جعلت منه نبياً وجدياً شطحوياً Éxtatique ووسيط وَحْي وكاهن معبد ورئيساً كاريزمياً.

وظهرت النزعة التوفيقية في عصر القضاة حيث شهدت هذه الفترة انتصارات عسكرية، على إثر تدخل يهوه في المعارك حيث كان يطلق على أعدائه حجارة عظيمة من السماء. ونتذكر هنا في القرآن طيور أبابيل التي كانت

ترمي جيش أبرهة بحجارة من سجيل. وبدا أن يهوه أضحى أكثر قوة من آلهة الكنعانيين، واكتملت الحرب باسمه بصفتها حرباً مقدسة. وفي هذه الأثناء مورست العبادات في المعابد المقدسة، ولكن مواجهة حامية الوطيس مع الديانة الكنعانية لم تضع أوزارها إلاّ في القرن السابع قبل الميلاد، وعُرفت في هذه الأثناء ممارسات كنعانية ذات علاقة بالزراعة شملت أحياناً طقوساً تهتكية، لكن إلياد يقدم أمثلة كثيرة عن بعض العبادات والتقاليد التي اقتُبست عن النماذج الكنعانية، كالمعابد التي كانت تضم مذبحاً (حجارة منصوبة) أو على عشيرة (آنية من الخشب) ترمز إلى الرّبة الكنعانية لعلها عشتروت، وآنية لإراقة دماء الأضحيات والتيرافيم (صور وأقنعة) والإيفود (ثوب موضوع على صورة يُستخدم للقرعة). كما وُجد متنبئون ورائيون.

والرائي يرجعه إلياد إلى الكاهن في المجتمعات البدوية عند العرب الرحّل، والنبوة الوجدية الإسرائيلية تغوص جذورها في الديانة الكنعانية. وكان هؤلاء الرائيون يناظرون أنبياء بني إسرائيل، ويستعملون عبارات موحية وموجزة، ويرسلون رسائلهم إلى الملوك، ولو تعلقت بأخبار سيئة أو انتقادات لبعضهم[1]. ويؤكد إلياد على عمق التأثير الكنعاني، مثل المزارات وانتظام الطبقة الكهنوتية طبقاً للنماذج الكنعانية. حتى الأنبياء كانوا قد تمثلوا العناصر الأكثر إبداعاً في الدين والثقافة الكنعانيين. وكان الملك الإسرائيلي يُتبنى من قبل يهوه بعد تتويجه ومسحه بالزيت ليصبح نوعاً ما ابنه، ويمنحه يهوه السيادة دون أن يؤلّه لأن يهوه لم يكن يقبل أي منافسة أو شريك. وبناءً عليه فالملك هو خادم يهوه. ورُكز تابوت العهد الذي كان يرافق الجيوش في ظلام «قدس الأقداس» الذي تشع منه القداسة على أورشليم والأرض كلها، وأصبح جبل صهيون الذي أُقيم عليه المعبد هو مركز العالم.

وشجعت الملكية، كما يقول إلياد، دمج الأفكار والتطبيقات الدينية بين

(1) المصدر السابق: ص 227.

طبقتي السكان الإسرائيليين والكنعانيين. وزيادة على ذلك، فإن النبي سليمان قبل عبادة زوجاته الأجنبيات، وأجاز إنشاء معابد على شرف آلهتهن.

وتظهر في «المزامير» صفات يهوه الرب وسيد العالم، وبصفته مدبراً كونياً فإنه يقيم في السماء، ويُظهر حضوره أو إرادته من خلال استخدام العناصر الجوية، مثل الضياء والرعد والمطر، وهو يوزع الخير والشر، ويحيي ويميت، وهو القدوس بامتياز الأمر الذي يعني أنه في آن واحد مهيب وخطير.

المسيحية

يرى إلياد تماثلاً بين تجارب المسيح وغوتاما بوذا، كسيناريو مؤلّف من سلسلة من الامتحانات التأهيلية؛ فيسوع يصوم أربعين يوماً، والشيطان يجربه ويطلب منه القيام بمعجزات مثل تحويل الحجارة إلى خبز، أو إلقاء نفسه من قمة معبد أورشليم. لكن إلياد يستشهد برودولف بولتمان عن «السطحية» غير المحتملة «للسير الذاتية ليسوع». وفي الواقع يعترف إلياد أن الشهادات قليلة وغير موثقة، وأكثرها قدماً رسائل بطرس التي تهمل بالكلية تقريباً الحياة التاريخية ليسوع. وكما أن الأناجيل الأربعة المحررة ما بين عام 70 و90 م تجمع التقاليد المنقولة شفهياً عن طريق الجماعات المسيحية الأولى، فإن هذا لا يلغي قيمتها الوثائقية «لأن العنصر الأساسي للمسيحية، كما هو لكل دينٍ منسوب لمؤسسٍ هو فعلاً الذكرى»[1].

كما أن التقليد المنقول من قبل الشهود الأوائل كان «نموذجياً» وليس «تاريخياً» فحسب، أي إنه حفظ البنى الموضحة للأحداث والنبوءة، وليس الأحداث الدقيقة لنشاط يسوع.

ويسوع عاش في أوساط يهودية كانت تنتظر رجعةً ثانيةً للمسيح. وكانت هذه نهاية التاريخ التي شغلت بالهم، وسرعان ما تبلورت ميثولوجيا كاملة حول

(1) ميرسيا إلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية: الجزء الثاني مصدر سابق، ص 368 ــ 369.

صورة المبعوث التي تعيد إلى الذاكرة الدينية الأرباب المنقذين. وبفضل هذه الميثولوجيا أصبحت اللغة الدينية المسيحية مسكونية، ومقبولة خارج بؤرتها الأصلية(1).

ويُعد بولس المؤسس الحقيقي للديانة المسيحية الذي لم يتردد بالقول بأن المسيح ينطق بلسانه. (كورنثوس فصل 13 : 3).

ولم يقدم بولس، برأي إلياد، نظاماً استثنائياً متميزاً عن الآخرين، فالموت والقيامة بالتعميد في الماء يشكلان السيناريو الأسطوري ــ الطقوسي المعروف جداً في المنطقة، والمتضامن برمزية مائية مؤكدة عالمياً (راجع رمزية المياه في الكتاب) لكن القديس بولس يتميز بأنه ربط سرية التعميد بحدث تاريخي راهن، هو موت يسوع المسيح وقيامته. وعلى هذا النحو، فإن التعميد لا يضمن الحياة الجديدة للمؤمن فحسب، بل يكمّل تحوّله إلى عضو في جسم سري للمسيح. وهذا المفهوم في نظر اليهود التقليديين كان أمراً غير معقول. ويختلف التعميد المسيحي عن طقس الأسينيين حيث إن التطهيرات المتعددة عندهم، كان لها بصورة خاصة قيمة تطهّرية ليس إلا.

كما يُدرج إلياد سر القربان المقدس في خط التعميد، وهو أمر غير معروف أيضاً عند اليهود، وعلى المنوال نفسه يدخل المؤمن بالتعميد، في الجسد السري للمسيح وكنيسته.

ومن الواضح أن ثمة اختلافاً في تصور المسيحيين واليهود للخلاص. فعلى حين أن المسيحي يدخل طقسياً عندما يتعمّد في جرن الماء في كنيسة المسيح، فإن اليهود أتباع النصوص الطقوسية والأخلاقية للتوراة لا يؤمنون بقدرة الإنسان على أنه ينال الخلاص بذاته ولذاته. وبعبارة أخرى، فإن الإنسان اليهودي، لم يكن يشعر بالذنب قبل إحياء الشريعة الموسوية، فقبل معرفة الشريعة لا يمكن للمرء أن يعرف ما إذا كان مذنباً أو غير مذنب. ويجري إلياد

(1) المصدر السابق: ص: 369.

مقارنة بين سر القربان المقدس وولائم الأصدقاء agapes الطقوسية المطبقة في الأزمنة القديمة في حوض البحر المتوسط، وبخاصة في ديانات الأسرار. وقد كان هدفها التكريس، أي خلاص المساهمين بالمشاركة مع ألوهية من بنية سرية حِكَمية، وخط التقارب مع الشعيرة المسيحية ذو دلالة، إذ يبرز الأمل الشائع عهدَ ذاك، في التماهي الصوفي مع الألوهة[1].

وتلعب رمزية الخبز دوراً هاماً في الديانة المسيحية، فعندما احتفل يسوع في آخر مشهد مع حوارييه أخذ الخبز، وبعد أن قدّسه قطّعه وأعطاه لهم قائلاً: «خذوا كلوا هذا هو جسدي». ثم أخذ كأساً وشكر، وأعطاها لهم وشربوا جميعاً، وقال لهم: «هذه الكأس هي العهد الجديد بدمي». ويشكك إلياد بأن يكون المسيح قد تلفظ بهذه الكلمات، مع أن بولس يذكرها في رسالة إلى كورنثوس، ويردّها إلى طقس أهلي يهودي كان مختصاً بتكريم الخبز والخمر[2].

وبالنسبة للمسيحيين الأوائل فإن قطعة الخبز كانت تشكل العمل الطقوسي الأكثر أهمية. فمن جهة كان هذا إعادة «تحيين» حضور المسيح، وبالنتيجة حضور الملكوت الذي كان قد بعثه. ولكن كلمات يسوع تكشف عن دلالات أعمق، وهي ضرورة تضحيته إرادياً من أجل ضمان «العهد الجديد» أي بناء إسرائيل جديدة. ويُرجع إلياد مفهوم هذا الطقس إلى مفهوم كان قديماً منتشراً عالمياً، ويقوم على أن حياة دينية جديدة لا تنبثق إلاّ عبر موت تضحوي. ومن الصعب تحديد ما إذا كانت هذه المشاركة الطقوسية مع جسده ودمه معتبرة من قِبل يسوع مُماهاةً صوفية مع شخصه[3]. وإذا كان آباء الكنيسة ومَن تابعهم من المؤرخين ينكرون وجود مسألة باطنية غنوصية مارسها يسوع، ومن بعده حواريوه، فإن إلياد ينقض ذلك باعتبار أن الباطنية، أو التحوّل التلقيني للمذاهب

(1) المصدر السابق: ص: 373.
(2) نفسه: ص: 372.
(3) نفسه: ص: 373.

تأكد في كل الأديان الكبرى، في العصر الهلليني والمحيطة بالعهد المسيحي.
وقام السيناريو التلقيني على التعليم وعلى الشعائر السرية، وفصل، أو عزل المؤمنين، وأقسم اليمين على السكوت والصمت[1]. ويستشهد إلياد بما جاء في إنجيل مرقس: «فلما كان على انفراد، سأله أتباعه والرسل الإثنا عشر عن مغزى الأمثال، فقال لهم: أنتم أعطيتم سر ملكوت اللّه، وأما الذين من خارج فيسمعون كل شيء بالأمثال. (مرقس فصل 4: 10 ـ 11). ومنذ بداية الكنيسة مُيز الداخلون بدرجات ثلاث يُفترض أنها مراحل من التدريب أو التكريس وهم «المبتدئون والمتقدمون والتامون» والمقصود بذلك تعليمات محجوزة لعدد من المؤمنين المنقولة شفهياً، ويتوجب أن تبقى سرية.

وهذه التعليمات تشكل تقليداً غنوصياً. ويؤكد كليمانت أن الإله بعد قيامته أعطى العرفان الرباني (الغنوص) وأن هؤلاء أعطوه للرسول، والرسل الآخرون أعطوه إلى سبعين حيث أن برنابا كان واحداً منهم. ولا يُعرف المعيار الدقيق لعملية الاختيار، أو انتخاب الجديرين بالتلقين والإطلاع على المعرفة الربانية، كما تحديد الظروف ومراحل التكريس. ويعدّد إلياد بعض هذه الرموز المتداولة بين المريدين وعلى رأسها رمزية التعميد، والقربان المقدس، والصليب، ورؤساء الملائكة، وخفايا هبوط وصعود المسيح عبر السموات السبع المسكونة بالملائكة، والتطواف الصوفي للروح بعد الموت. وهذه التقاليد الباطنية للرسل قريبة من باطنية يهودية متعلقة بسر الصعود للروح وأسرار عالم السماء. كما أنها مشابهة لبعض المفاهيم الأخروية المصرية والإيرانية، وعند الوثنيين والهراطقة المسيحيين. وكان خوف الأساقفة هو من ازدياد الهرطقات التي كانت تدخل تحت غطاء السر التلقيني.

---

(1) المصدر السابق: ص: 403.

الإسـلام

يطبق إلياد على ولادة النبي محمد الطفل نظريته أو منهجه المتوافق مع السيناريو الأسطوري للمنقذين المثاليين، بالرجوع إلى السيرة النبوية التي قدمت مادة ميثولوجية ثرية بالروايات التخييلية. فأثناء الحمل سمعت أمه صوتاً معلناً أن ابنها سيكون السيد والنبي لشعبه. وأثناء ولادته أضاء نور باهر العالم بكامله. ما يذكّر بولادة زرادشت وبوذا وماهافيرا (متقشف ومعلم روحي هندي مؤسس الديانة الجاينية). ولد نقياً طاهراً مختوناً ومقطوع السُرّة. وقد عرفه اليهود باسم الباراقليط[1]. وفي العام الرابع من عمره ألقى ملكان النبي محمد أرضاً وفتحا صدره، وأخذا قطرة من دم أسود من قلبه وغسلاه بمياه الثلج المذاب في إناء من ذهب. وتُعدّ هذه الإشارة دلالة على الشعيرة التأهيلية[2] Initiation التي تميز المسارات الشامانية[3]. وفي سن الثانية عشرة من عمره صحب عمه أبا طالب مع

(1) الباراقليط **Paraclet** لقب الروح القدس وردت في الإنجيل الرابع. هي كلمة يونانية بمعنى المحامي والشفيع.

(2) التأهيل **Initiation** هي سلسلة من الطقوس يعبُر فيها المؤهل من حال إلى حال، وأشهرها طقوس البلوغ التي تسهم في نمو الإنسان المتديّن، إذ تشرّع الطريق أمامه للتواصل مع الألوهة، ومع النموذج الأولي للبدايات، وتضفي على حياته بُعداً جديداً. وبعملية موته الرمزي يخرج المؤهل من زمنه التاريخي إلى الزمن المؤسس. ويعقب الموت ولادة جديدة كتكرار لنظام نشوء الكون.

(3) الشامانية **Chamanisme** ظاهرة اجتماعية دينية عُرفت في سيبيريا على وجه الخصوص، وتُطلق على الإنسان القادر على التواصل مع الفائق الطبيعة، من أجل مساعدة الجماعة على مجابهة=

قافلة إلى سورية. وفي بصرى الشام تعرف راهب على الإشارة النبوية في كتف النبي كعلامة دينية خفية على نبوته.

وعرفت حياة محمد فترات من التحنّث في مغاور وأماكن أخرى منعزلة وممارسة غريبة عن الاعتقاد بالألوهية المتعددة (الشِّرْك) لدى العرب، ويرجّح إلياد أن محمداً كان متأثراً بجماعة الأحناف، وبصلوات وتأملات بعض الرهبان المسيحيين الذي كان صادفهم، أو الذين سمع كلامهم في أسفاره. علاوة على بعض أصداء النبوة المسيحية الأرثوذكسية والنسطورية والغنوصية، كما الأفكار والممارسات العبرية التي كانت معروفة في جزيرة العرب.

وحول شخصية النبي، يقرّ إلياد بأن النبي محمداً هو الوحيد بين كل مؤسسي الأديان العالمية الذي تُعرف سيرته الذاتية في خطوطها الكبرى(1). وهذا عائد إلى توافر معلومات تاريخية حول حياته والتجارب الدينية التي أسهمت في إلهامه النبوي. وهذا التوثيق التاريخي الغني مكّن المؤرخين من معرفة أسباب هذه القوة التي تتمتع بها العبقرية الدينية لمحمد التي استطاعت إلى درجة كبيرة استعمال الظروف التاريخية، من أجل إنجاح رسالتها، ومن أجل تغيير جذري لمجرى التاريخ ذاته.

ويستبعد إلياد أن تكون ديانة العرب المركزية قبل الإسلام تغيّرت بتأثيرات يهودية ـ مسيحية، بالرغم من تراجعها وانحدارها، وكان رب الكعبة عند العرب يدل على اسم اللّه ذاته المستعمل من قبل اليهود والمسيحيين، وكانت تقدم له التقديمات والأضاحي من البواكير بالمشاركة مع مختلف الآلهة المحلية، كما درجت العادة عند الساميين. ولكن كانت تزاحم ربَّ الكعبة رباتٌ ثلاث أكثر

= الصعوبات. وفي نظر ميرسيا إلياد هي بلا أدنى شك دين، ولكن بالمعنى الواسع للكلمة، ويشدّد إلياد على تقنيات «الإنخطاف» الغارقة في القدم التي هي أساس الشامانية في رأيه. وفي التجربة الشامانية سفر وارتقاء نفس الشامان نحو الألوهة، ويُرجع علماء آثار وأنتولوجيا كثر أصل الشامانية إلى مجتمعات قناصي ما قبل التاريخ.

(1) ميرسيا إلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية: الجزء الثالث. مصدر سابق ص: 73.

شعبية في الجزيرة منه، هن مَنَاة (القدر) واللات (مؤنث اللّه) والعزة (القوة). ويأخذ إلياد بقصة الغرانيق المشهورة حيث يُقال أن محمداً مدح وظيفتهن كوسيطات عند اللّه. وهذه حادثة شهيرة دار حولها جدال مستفيض. وبرجوع إلياد إلى وثائق الجزيرة المصرية (ألفانتين) التي تركها اليهود والآراميون، يربط عرب ما قبل الإسلام بعبادة بيت إيل والربة آرات إلى جانب يهوه. ورغم غياب السلك الكهنوتي الناظم للحياة الدينية، فإنه يوجد تماثل بين اللفظ كوهن الذي يعني عند العبرانيين رجل الدين، والمصطلح العربي كاهن الذي يدل على الرائي (المبصر) المأخوذ بالجن والمؤهل للتنبؤ بالمستقبل والعثور على الأشياء الضائعة والإبل الضالة.

وكما أصبح متعارفاً عليه، فإن إلياد ينسب إلى النبي محمد اعتناقه مذهب الحنيفية. ومن ثم يربطه برؤى ترافقت بكشوفات سمعية اعتبرها القرآن موحًى بها. وكانت البعثة النبوية لمحمد قد انطلقت بعدد من تجارب الإنخطاف الصوفي التي تشكل نوعاً من الكشوفات الأولى ﴿عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ * ذُو مِرَّةٍ فَٱسْتَوَىٰ * وَهُوَ بِٱلْأُفُقِ ٱلْأَعْلَىٰ * ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ * فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ﴾ سورة النجم الآية 10.

والنموذج الشاماني الذي طبقه إلياد على النبي محمد جعله يتحدث عن تجارب شامانية تنتاب الشامان، مثل تردده في قبول كلام اللّه للوهلة الأولى، وما تنتابه من اختلاجات عنيفة وضغوط حُمّى وبُرداء. والتردد في قبول الإرشاد الرباني ميزة من ميزات الأنبياء والصوفيين. وتميز القرآن في آياته الأولى كما يقول إلياد بنغمة أخرى من النبوءة هي اقتراب يوم الدينونة وبعث الأموات. وفي العديد من السور المُمْلاة في ما بعد، ينسب إلياد إلى محمد تطويره الأوصاف الرؤيوية، مثل زلزلة الأرض، واندثار الجبال الرواسي، وانشقاق السماء، وخسف القمر، وتكوير الشمس. وفي النفخة الثانية سيُبعث الأموات ويخرجون من قبورهم، وسيُحشر الناس أمام العرش، ويُحكم على أعمال البشر حسب اللوح المحفوظ.

وأما عروج النبي محمد إلى السماء فيردّه إلياد إلى توافقه مع ما سبق من نماذج نبوية من قبل. مثل: موسى ودانيال ومينوش وماني ورسل آخرين صعدوا إلى السماء والتقوا ربهم، وتلقوا من يده الأسفار المقدسة. وكان هذا السيناريو مألوفاً أيضاً لدى اليهودية والغنوصية وإرث بلاد ما بين النهرين. ووثّقت تفاصيل هذه الرحلة الوجدية على شكل موسع في النصوص المتأخرة، ويختلف سيناريو الرحلة من نص إلى آخر، وحسب رواية بعضهم أن الرسول صعد على فرسه المجنّح (البُراق) وتأمل الجنة والجحيم، وقرُب من عرش اللّه، ولم يدُم هذا الموقف سوى لحظة واحدة. وحسب رواية أخرى تسلّق محمد يقوده جبرائيل سُلّماً حتى أبواب السموات، ووصل إلى سِدرة المنتهى حيث اختاره اللّه خليلاً وحبيباً له، وأسرّ إليه بالقرآن، وبالعلم الباطني الذي يجب أن لا يعلم به أحد.

ومثل العديد من الأنبياء الآخرين قبله، أعلن محمد نفسه رسولاً من اللّه وحاملاً لوحي إلهي هو القرآن: تنزيل من رب العالمين، وبلسان عربي مبين. وإن هذه السفرة «الوجدية» ستلعب دوراً مركزياً في التصوّف واللاهوت الإسلاميين في ما بعد، وهذا خط أو تركيب ديني جديد لممارسات وأفكار وسيناريوهات أسطورية طقوسية، بما يدل على عبقرية النبي محمد الفذة.

ووحدانية الإسلام كما صيغت في القرآن على رأي إلياد تمثّل التعبير الأكثر نقاءً للتوحيد المطلق. فاللّه هو إله وحيد كُلّي العلم وكُلّي القدرة، خالق السموات والأرض وخالق الإنسان، واللّه لا يحكم الإيقاعات الكونية فحسب، وإنما أيضاً أعمال البشر.

وإذا كان الإنسان في المسيحية ابن الخطيئة، فعند الإسلام الإنسان ضعيف لأنه ليس سوى مخلوق. وفي نظر إلياد لم تنشأ في الإسلام مؤسسة كهنوتية. فالعبادة، يمكن أن تتم في أي مكان على وجه الأرض[1]. ومع أنه لم يُلغ الرق إلاّ أن شرط العبودية في الإسلام، كان أفضل مما هو عليه في

(1) المصدر السابق: ص: 88.

الإمبراطورية الرومانية. وأشار النبي محمد (المقصود القرآن) في كثير من السور إلى ولادة المسيح ومعجزاته وحوارييه. وخلافاً لرأي اليهود، وبالتوافق مع الغنوصيين، أنكر محمد صلب المسيح وموته. وأنكر دوره كمخلص، ويرجّح إلياد أن أتباع النبي محمد الذين هاجروا إلى الحبشة عرفوا الكنيسة القائلة بالطبيعة الواحدة للمسيح، وبعض تأثيرات النسطورية، وفكرة أن شهداء العقيدة الذين قتلوا في سبيل اللّه «أحياء عند ربهم يرزقون». وقد أخرج النبي محمد جماعته من حضن القبلية ليُدخلهم في جماعة جديدة، من طبيعة دينية واحدة هي الأمة. وفي رأي إلياد أن هذا كان اللبنة الأولى في مدماك القومية العربية. والمماهاة بين الإسلام والقومية العربية مثار جدال لم يفتر بين مؤيد ومعارض. ونجم عن هذا التطور إن شُرِّفت اللغة العربية بصفتها لساناً طقوسياً بانتظار أن تصبح لغة ثقافة مسكونية[1].

وبانتقال القِبلة من بيت المقدس إلى مكة التي تحوي في رأي إلياد معبداً أكثر قدماً من معبد أورشليم القدس، أفرز نتائج دينية وسياسية حاسمة. إذ انفصل محمد عن اليهودية والمسيحية، وقُدّر للإسلام أن يحلّ محلهما بعد أن لم يحافظا على نقائهما الأصلي الأولي.

وفي رأي إلياد أن تاريخ الأديان وتاريخ العالم لم يعرفا مثالاً يمكن مقارنته بمشروع محمد، فغزوة مكة وإقامة دولة ثيوقراطية يثبتان أن العبقرية السياسية للرسول لم تكن أقل من عبقريته الدينية.

---

(1) المصدر السابق: ص: 87.

المصادر والمراجع

المراجع العربية

كتب:

1) ميرسيا إلياد: صور ورموز. ترجمة حبيب كاسوحة. وزارة الثقافة ـ دمشق. طبعة أولى 1998.

2) ميرسيا إلياد: المقدس والعادي. ترجمة د. عادل العوا، طبعة أولى 1994 صحارى للصحافة والنشر. بودابست.

3) ميرسيا إلياد: الحنين إلى الأصول : في منهجية الأديان وتاريخها. ترجمة حسن قبيسي. دار قابس طبعة أولى، بيروت.

4) ميرسيا إلياد: مظاهر الأسطورة: ترجمة نهاد خياطة. دار كنعان للدراسات والنشر. الطبعة الأولى 1991 دمشق.

5) ميرسيا إلياد: أسطورة العود الأبدي. ترجمة نهاد خياطة. دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، طبعة أولى 1987 دمشق.

6) ميرسيا إلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية 3 أجزاء: ترجمة عبد الهادي عباس. دار دمشق الطبعة الأولى 1986.

7) رينيه غينون: أزمة العالم الحديث. ترجمة عدنان نجيب الدين وجمال عمار ـ المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية. طبعة أولى 2016.

8) لوك فيري: الإنسان المؤله أو معنى الحياة. ترجمة محمد هشام. أفريقيا الشرق 2002 بيروت.
9) وليام ت. كافانو: أسطورة العنف الديني: ترجمة أسامة غاوجي. الشبكة العربية للأبحاث والنشر. طبعة أولى. 2017 بيروت.
10) كلود ليفي ستروس: الفكر البري. ترجمة نظير الجاهل. المؤسسة الجامعية بيروت.
11) البنيوية : جان ماري أوزياس. ترجمة ميخائيل مخول. دمشق 1973.
12) ميشال مسلان: مساهمة في التأسيس. ترجمة عز الدين عناية. المركز الثقافي العربي. طبعة أولى 2009 بيروت.
13) ميشال فوكو: نظام الخطاب. ترجمة محمد سبيلا. دار التنوير.
14) ميرتشيا إلياده: البحث عن التاريخ والمعنى في الدين. المنظمة العربية للترجمة. بيروت 2007
15) روبرتسون سميث: محاضرات في ديانة الساميين: ترجمة عبد الوهاب علوب. مراجعة د. محمد خليفة حسن. المجلس الأعلى للثقافة. القاهرة.
16) ابن منظور: لسان العرب: دار صادر. بيروت مجلد: 9.
17) الكلبي: كتاب الأصنام. تحقيق أحمد زكي : الدار القومية: القاهرة 1965.
18) المستشرق جيب: علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي: ترجمة د. عادل العوا. منشورات عويدات 1977.

دوريات:

19) فرنسوا لابلانتين: التفكّر الإناسي في الدين؟ ترجمة محمد الحاج سالم: مؤمنون بلا حدود 2015.
20) لوسيان سكوبلا: هل يمكن للبشر الإستغناء عن الدين؟ ترجمة محمد الحاج سالم: مؤمنون بلا حدود، 5 اكتوبر 2016.
21) اسماعيل المصدق: هوسرل وأزمة الثقافة الأوروبية. جريدة الحريات الإلكترونية 18 آب 2012.

22) دوغلاس آلين: ميرسيا إلياد: الظواهرية وتاريخ الأديان. ترجمة عز الدين عناية. مجلة «كتابات معاصرة» مجلد 10، نيسان ـ أيار2000، بيروت ـ لبنان.

23) مسعود أذربيجاني: علم نفس الدين. مجلة «الإستغراب» عدد ربيع 2016.

24) جورج بلانديه: المقدس في منعطف مجتمعات التراث. ترجمة حسن بن سليمان: مجلة دراسات معاصرة (76) 20 شباط 2011.

25) عدنان فالح: مقدمة لدراسة العود الأبدية للشبيه في فلسفة نيتشه: مجلة الكوفة السنة الثانية عدد 3. صيف 2013.

المراجع الأجنبية

26) Mircea Eliade : Aspects du mythe : Idées 1978

27) Mircea Eliade: Sacré et Profane. Idées. Gallimard 1965

28) Mircea Eliade : Traité d'histoire des religions 1979

29) Stanislaz Deprez: Mircea Eliade: La philosophie du sacré

30) Wikipedia. Article: Mircea Eliade

31) Emile Durkheim: Les formes élémentaires de la vie religieuses. Quadrige. Puf paris

32) Dictionnaire des religions sous la direction de Paul Poupard. Puf.-Paris

33) Schmuel Trigano : Qu'est ce que La religion. Champs Flammmarion 2001

34) Camille Tarot: Le symbolique et le sacré : Editions La Découverte

35) Marcel Mauss : Les formations sociales du sacré :œuvres 1. Edition Minuit

36) Emile Dermenghem : Le culte des saints dans l' Islam maghrebin, Gallimard

37) Gusdorf: Mythe et Metaphysique: Flammarion 1984

38) Pierre Bourdieu: Le sens pratique : Minuit 1980

39) Edgar morin: La Méthode 2 Points. 1985

فهرس

يرى ميرسيا إلياد أن الإنسان الحالي الدنيوي يحاول، وهو المُستغرق في التاريخ المدني، أن يدفن الرجل الديني الموجود على عتبات لاوعيه، والمُشرّب بالرموز والنماذج الأصلية. ورغم تعاطفه مع الرجل المتدين، فإنه يرى إلى أن الدنيوي يعيش الأزمات الوجودية ذاتها، إلاّ أن الدين يقدّم حلولاً لا يمتلكها الدنيوي، وليس معنى هذا أن إلياد يطالب بالتحرر من التقنيات الحديثة وإفرازاتها، أو التخلّص من الموروث الإنساني الضخم الذي راكمته هذه التقنيات، إنما السعي إلى إيجاد علائق جديدة تُخرجه من حالة السُبات الروحي التي يغرق فيها.

الديني والدنيوي

قراءة في فكر ميرسيا إلياد

الكاتب: أحمد محمود زين الدين

تخرّج من الجامعة اللبنانية، كلية الآداب عام 1974.

من مؤلفاته كتاب «الحداثة ويقظة المقدّس» وكتاب «أصوات سردية». صدرا عن «بيسان للنشر والتوزيع». وله العديد من الأبحاث المنشورة في الدوريات والصحف العربية واللبنانية عن الإناسة الدينية والنقد الأدبي.

بيسان

ISBN-13: 978-3899-11-231-3

9 783899 112313

Desined by Hussak Computer Press 00961 1 345 687